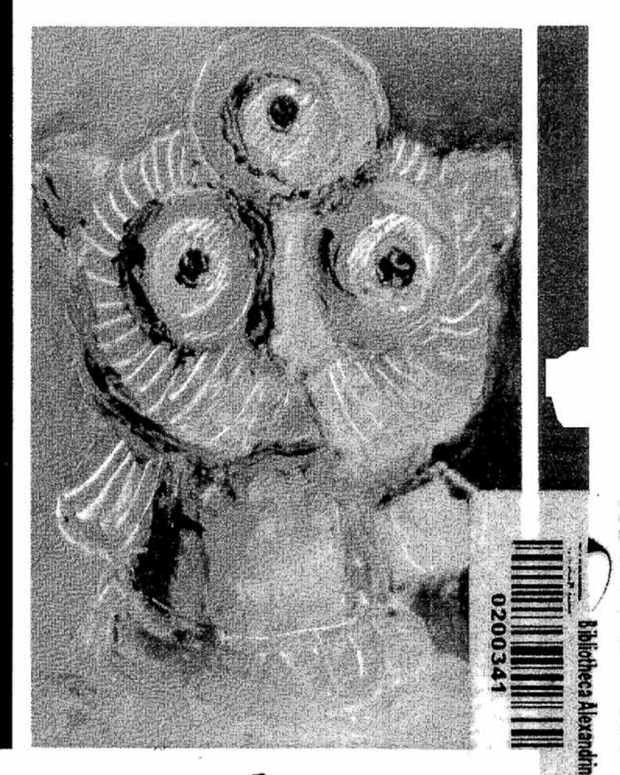
الشيطان والعرش

رحلة النبي سليمان إلى اليمن

فاضل الربيعي



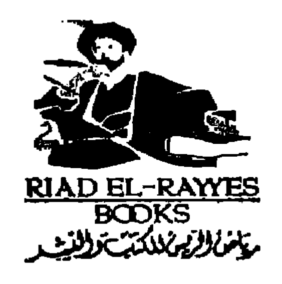


RIAD EL-RAYYES
BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر

فاضل الربيعي

الشيطان والعرش

رحلة النبي سليمان إلى اليمن



الإهداء

إلى كريمة ... زوجتي
شكراً للعراق الذي يسكن روحكِ

THE DEVIL & THE THRONE

BY

FADHEL AL-RUBAYE

First Published in 1996

LONDON - BEIRUT

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1- 85513 239 7

الغلاف بريشة الفنان: محمود حمّاد
الطبعة الأولى: نيسان/ إبريل ١٩٩٦

المحتويات

المقدمة

سيظل اللقاء الأسطوري بين النبي سليمان والملكة بلقيس، واحداً من أكثر اللقاءات إثارة للخيال. وحتى بالنسبة لكتاب التاريخ فإن هذا الخيال يشكل لا محالة عنصراً أساسياً من عناصر اللقاء؛ يصعب، إنْ لم يكن يستحيل إقصاءه أو تبريره على حدّ سواء. وما دام هذا اللقاء قد جرى في ظروف إسطورية مفرّغة من أية ممانعات واقعية يمكن أن تكبح خيال المتلقّي، أو أن تفرض عليه شروط قراءة خاصة، فقد ظلت القصة مُحتفظة بسحر لا يقاوم، ومفتوحة باستمرار لضروب شتى من التأويل. ولا ريب أن خلّو سجلات البابليين والآشوريين والمصريين القدماء، من أية إشارات لرحلة النبي سليمان إلى اليمن ولقائه بملكة تدعى بلقيس، قد ساعد إلى حدّ بعيد على تكريس هذا البُعد الخيالي وتصعيده. ثم جاءت الميثولوجيا الإسلامية لتضيف إلى القصة عناصر تشويق إضافية، مرة عبر تأكيدها القاطع بأن ملكة (سبأ) هي بلقيس، ومرة عبر سردها لمكيدة الشيطان الذي اغتصب عرش النبي إثر زواجه من الملكة. وفي كل هذا تكفل الإخباريون الإسلاميون بوضع تفاصيل مدهشة عن اللقاء، فالزواج، فالمكيدة الشيطانية، التي انتظمت في سياق امتحان إلهي لعصمة النبي سليمان. ومع أن النص القرآني كان دقيقاً وصريحاً للغاية في سرده لقصة اللقاء، وذلك عبر امتناعه حتى عن

مجرد التلميح إلى كون اللقاء قد جرى مع بلقيس، فإن الميثولوجيا الإسلامية واصلت دون أدنى تحفظ عملها المُتقن: تزويدنا بكل ما يلزم من عناصر التلقي المُصمَّم لأغراض تصعيد وتنشيط هذه الخيالية.

ولكن، وتحت تأثير ما اصطلح الاخباريون الإسلاميون على تسميته بـ(الإسرائيليات) جرى التسليم بمضمون ذلك اللقاء، بل وبتفاصيله الاسطورية ولم يَعُدْ ممكناً الإدعاء بأن ملكة سبأ ليست هي بلقيس الميثولوجيا، هذا بالرغم من صراحة النص القرآني وروايته الموثوقة.

واقع الحال أن المصدر الاخباري الذي قدم تأكيداً قاطعاً بمحتوى اللقاء الأسطوري وأطرافه كان التوراة، التي أوردت اسم النبي سليمان مقروناً باسم بلقيس. وقد طوّر الاخباريون اليهود في عصر الإسلام المبكر سلسلة من القصص والمروّيات عن هذا اللقاء، بما أضفى عليه في النهاية، هذا القدر من الخيالية. إن حقل الميثولوجيا الإسلامية الذي ظل باستمرار حقلاً مفتوحاً أمام تقبّل المرويات والأحاديث والقصص من دون السؤال عن مصدرها؛ أتاح حتى لرجال دين ثانويين وهامشيين أن يكونوا في عداد بُناة أرضية ميثولوجية إسلامية، مُتقبّلة ومُروِّج لها على نطاق واسع. والحال هذه، فإن أحداً من الإخباريين المسلمين لم يُبدِ حرصاً حتى ولو كان محدوداً، في ضبط وتوحيد الروايات الميثولوجية وخصوصاً تلك الصادرة عن الميثولوجيا اليهودية. على العكس من ذلك كان هذا الحقل يقدّم بانتظام المواد والعناصر التي تتماهى عندها الحدود بين ما هو ميثولوجيا إسلامية وما هو إسرائيليات.

ولعل واحدة من أكبر العقبات التي تواجهنا في مقارنة الروايات مع بعضها البعض، والتدقيق في صدقية الرجال الذين يعرضون أنفسهم علينا كإخباريين موثوقين، تكمن في أن هؤلاء أنفسهم إنما يتحدثون عن (أساطير الأولين). أي أنهم ينقلون أخباراً عن رجال آخرين يُنظر إليهم بفضل المسافة الزمنية الشاسعة التي تفصلهم عن ناقلي رواياتهم، على أنهم موغلون في القِدم، وأن رواياتهم بالتالي إنما هي عن (الأولين). أما نحن المعاصرين الذين نتداول هذه الروايات فإن الزمن ليبدو سحيقاً بالنسبة لنا،

بعيداً وعصياً على الفهم، وربما ممتنعاً إلى النهاية، عن إتاحة الفرص أمامنا لإدراك حتى اليسير من صورة أحداثه. إننا باختصار نتداول شيئاً هو بالنسبة للإخباريين القدماء من أساطير الأولين؟

وتتفاقم هذه الصعوبات مع غياب أية أدلة أو نقوش أثرية، تنفي أو تؤكد ما بحوزتنا من مرويّات وأخبار وقصص.

ومع ذلك، فقد نشأ خلال السنوات القليلة المنصرمة علم جديد داخل هذا الحقل الشائك؛ وهو يعمل بدأب وصبر على دراسة إرسالات الميثولوجيا الإسلامية ووظائفها، معتمداً على منظومة من أدوات البحث، منوّعة وغنية. بيد أن هذا (العلم) الفتيّ يجد نفسه داخل ثقافتنا العربية المعاصرة، وجهاً لوجه أمام عقبات تقنية حقيقية، ليس أقلها تشعّب مصادر الرواية الميثولوجيا الواحدة وغياب الأدلة الأثرية التي يتوقف عليها وحدها حلّ بعض الألغاز. فضلاً عن ذلك، ثمة التأويل التقليدي للمقدس، الذي أرسى قواعد متينة من الممنوعات والمحرّمات في البحث الميثولوجي.

إن قصة اللقاء الأسطوري بين النبي سليمان وبلقيس تندرج في سياق هذه الصعوبات، ولكنها لا تُخبط مع ذلك فرصة المغامرة، إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار أن ما لدينا من أخبار وقصص ومرويّات هنا وهناك إنما يشكل المادة الخام المدهشة والضرورية لإعادة إنشاء القصة والتدقيق فيها وتحليلها.

ومن بين كثرة من المصادر الإخبارية القديمة التي رَوتْ لنا رحلة النبي سليمان إلى اليمن ولقائه ببلقيس، استوقفتني رواية وهب بن منبه الإخباري اليهودي الذي شكل مع كعب الأحبار الدعامة الكبرى لبنية الميثولوجية الإسلامية المشبّعة بالنزعة التوراتية والخيالية. ولا شك أن لهذا المصدر أهمية خاصة مع ذلك، فهو ـ من بين جملة من المصادر التي بأيدينا ـ أكثر مَنْ يعطي صورة مفصلة عن تاريخ ملوك سبأ وحمير الذين جرى في إطار مملكتهم وفي سياق تطور نظام حكمهم؛ ذلك اللقاء الأسطوري بين النبي والملكة. إن استخدام هذا المصدر لهو في صلب مهمة هذا الكتاب: تبيان الكيفية التي يتحول فيها ما هو واقعي إلى ميثولوجي. ولقد وجدتُ في مضمون ذلك اللقاء الأسطوري مادة غنية للغوص عميقاً في التجربة

التاريخية لواحدة من أعظم القبائل العربية وأكثرها تأثيراً في مجرى التاريخ القديم؛ ولكن من دون أن يُفهم هذا الأمر على أنه محاولة لكتابة التاريخ. أنني هنا لا أكتب تاريخاً بقدر ما استخدمه من أجل إعادة فهمه والتدليل على وقوعه؛ ذلك أن ما فُهِمَ طوال الوقت على أنه مجرد أساطير وخرافات. إنما هو بالنسبة لي تاريخ حقيقي اندثر تحت عدة طبقات من الأخبار والقصص الشفاهية الميالة تلقائياً إلى إضفاء طابع غرائبي على الأشياء؛ وإن مهمتي هي على وجه الضبط القيام بمحاولة أولية لإزاحة جزء من ذلك الركام الذي يحجبُ التاريخ، ويمنعنا من رؤيته لا أكثر.

بدأت قصة الكتاب ببساطة، عندما كنت أفتشُ في المصادر القديمة عما يساعدني في تكوين صورة أدبية لتلك الملكة الساحرة التي التقت نبيّاً قادماً من عمق الصحراء؛ فوجدت نفسي فجأة وجهاً لوجه أمام مجموعة من الملوك الأسطوريين، من أبناء حمير الذين كانوا يجوبون أرض الجزيرة العربية وبادية الشام طولاً وعرضاً يطرقون أبواب مدنها وإماراتها بعنف. ولقد لفت انتباهي بصورة خاصة إلحاح معظم الروايات الميثولوجية على سرد وقائع غزوات شمر يرعش وذو القرنين (الملك الصعب بن الحارث الرائش) وتبع أسعد وتبع حسان وذي نواس، لمدنٍ وبلدات تقع خارج نطاق الجزيرة العربية. وهي إجمالاً غزوات ترد فيها باستمرار أسماء نفس المواقع والمدن والبلدات والعواصم، مرة وقد نُسبت لشمر يرعش ومرة أخرى، لناشر النِعَم أو لتبع أسعد أو ذو القرنين أو سواهما. إن هذا التماثل في نوع وطبيعة الغزوات وفي أسماء المواقع والمدن، نُظر إليه على أنه مجرد تكرار وقعت فيه سهواً الروايات الميثولوجية. هذا بالطبع من دون أن يتقبّلَ أي من المؤرخين المعاصرين فكرة وصول هؤلاء الملوك إلى أي من المدن التي ذُكر أنهم بلغوها. ومَنْ تراه يصدق أن شمر يرعش بلغ أرمينيا أو الصين أو أنه أخضع الترك وبلاد الصُغد؟

هل كان ثمة تكرار ميثولوجي وحسب؟ أم أن الأمر ينطوي على قدر ما من الحقيقة، يصعب، أو يكاد يستحيل، رؤيته في ظل هذا الغموض والتشابك في الروايات غير المدعومة بما يكفي من الأدلة الآثارية؟ وهكذا

كان عليّ أن أسلك طريقاً أخرى قصد الوصول إلى الهدف الذي صممتُ بحثي من أجله، أي رسم صورة أدبية عن لقاء النبي سليمان وبلقيس؛ وهذه الطريق كانت تفضي في نهاية المطاف إلى الانغماس جدياً في البحث عن شيء ما من الحقيقة فيما رسمته الميثولوجيا الإسلامية لأولئك الملوك الأسطوريين. وفي الواقع لم يكن هؤلاء الملوك غرباء في عيني، ذلك أنني كنت تتبعت جزءاً يسيراً من سِيَرهم وأخبارهم عند ابن خلدون والهمداني والمسعودي، ولكنه كان تتبعاً عرضياً وعابراً بكل تأكيد.

في الأثناء كانت صورة «الدولة المركزية» القوية تتكامل أمامي فوق خريطة الجزيرة العربية وتحديداً في الجزء الجنوبي منها، وذلك استناداً إلى طائفة واسعة من المعطيات التاريخية ـ الآثارية، وهو الأمر الذي أشار إليه النص القرآني في سورة سبأ حين قطع بوجود مملكة عظيمة الشأن هناك. لقد بدّدت هذه الصورة وعلى نحو جزئي ولكنه ضروري للغاية، الاعتقاد الأوّلي القائل بأن الفكرة برمتها عن غزوات شمر يرعش إنما هي من نسيج خيال الإخباريين القدماء، وحلّ محله اعتقاد مضاد يقول بأن تلك الغزوات الأسطورية لا بد أن تكون قد صدرت قصداً عن طموح هذه «الدولة المركزية» لفرض سيطرتها وبسط نفوذها على طريق التجارة الشرقية القديم. ومن المرجح ألها تصرفت على هذا الأساس في وقت ما من الأوقات، إذ لم يكن الأمر ليستقيم بين ازدهارها وبين فرض نفوذها على تلك البقاع، من دون تكرار عمليات التحرك العسكري، خصوصاً وأن هذه الطريق كانت عرضة لتدخلات مستمرة من جانب القبائل، فضلاً عن كونها ميداناً لصراع نفوذ الدول العظمى. وهذا ما سوف يتوضح أمامي عند القيام باستقصاء بعض الخرائط، ومنها خرائط تستند إلى شهادة المقدسي عن أحوال مملكة الإسلام في القرن الرابع الهجري؛ وفيها ما يكفي من الأدلّة على وقوع تلك الأحداث. إن هؤلاء الملوك الأسطوريين الذين أضفت عليهم الميثولوجيا الإسلامية كل ما يلزم من العناصر المنشطة للخيالية في التلقي، لم يكونوا مجرد شخصيات أدبية نسج صورها خيال المؤلفين الشعبيين، بل كانوا أشخاصاً واقعيين تدعم واقعيتهم بعض

الشهادات التي لا يرقى إليها الشك: النقوش التي عثر عليها المنقبون وعلماء الآثار، وهي تتضمن شيئاً يسيراً عن بعض حروبهم ومعاركهم. ولا بد أن هذه الشهادات كافية جزئياً أيضاً، لترصين وتوطيد العمل من أجل إزاحة عدة طبقات من الأهواء الأدبية والمبالغات الـخَبَرية.

لقد كان التقاط مغزى ذلك اللقاء بين النبي سليمان وبلقيس الملكة يمر إجبارياً عمر (بمر) الملوك الحِمْيريين الأسطوريين. والحال هذه، لم يعد ممكناً رسم الصورة الأدبية من دون رسم الإطار التاريخي الجديد وتهذيب ما يمكن تهذيبه من الروايات الإخبارية ومن خيال المؤلفين الشعبيين. وفي هذا السياق شد انتباهي على نحو خاص إلحاح الميثولوجيا الإسلامية لا على تصوير الصراعات الضارية التي خاضها هؤلاء الملوك داخل الجزيرة العربية وفي عمقها وعلى تخومها، وفيما بينهم، وإنما أيضاً قيامهم بعقد لقاءات وتحالفات مع أنبياء آخرين سبقوا ظهور النبي سليمان أو جاؤوا بعده، وذلك جنباً إلى جنب عملهم المنظم بالتحالف مع أقوام وجماعات بشرية، هامشية أو رئيسية، مثلما عقدوا الصِلات القوية مع أقوى الدول المتنفذة آنذاك، وهو ما يمكن استخلاصه من ذلك السرد الذي أثار تحفظ ابن خلدون وعدّه جزءاً لا يتجزأ من خرافات الإخباريين.

وما من سبيل في الحقيقة لتفادي محاولة رسم الإطار التاريخي لذلك اللقاء والعمل على استكشاف مغزاه، إذا ما رغبنا في حسم بعض الجدال حول صحة جملة من الأخبار والـمَرْويات التي حرص الإخباريون القدماء عليها وتناقلوها بأسانيد لا يرقى الشك أحياناً إلى قيمتها، إلاّ بالعودة من جديد إلى كتابات الطبري ونشوان بن سعيد والهمداني والمسعودي وحتى ابن هشام، واستخلاص فكرة أساسية من رواياتهم ثم مقارنتها بما وفرته لنا النقوش السبئية والحميرية من معطيات ومعلومات قيّمة.

قد تكون قصص اللقاءات بين الأنبياء والملوك في عصر الدولة الحميرية، وبعضهم التقى بهود وصالح والـخُضْر، تعبيراً من بين تعبيرات عدة عن ذلك النزوع التاريخي لمزاوجة القوة بالدين، وهو أمر شائع في الأساطير البابلية والمصرية القديمة. وبطبيعة الحال لم تكن اليمن بعيدة عن مجال

التأثير بهذه النزعة أو أن تُبقي قوتها وبأسها بمعزلٍ عن حق الحصول على دين عظيم، يجعل من تحركها خارج نطاق مملكتها عملاً مشروعاً ومُتسِماً بأكبر قدر من الطموح. بيد أن هذه الرغبة ظلت بحسب ما لدينا من مَرْويات، محكومة بجملة من العوامل والظروف الكابحة والـمُعيقة. وثمة مغزى غير عادي البتة، أن يظهر أحد أدعياء النبوة في اليمن في اللحظة ذاتها التي كان فيها النبي محمد(ﷺ) يشق الطريق نحو انتصاره الحاسم والنهائي في شمال الجزيرة العربية. لقد كانت تلك آخر ارتعاشات لحظة البحث الطويلة عن ديانة كبرى، وهي بلا ريب ارتعاشة احتضار الحلم، فقد ظل شمر يهرعش (يرعش) وذو القرنين، وناشر النعم (ياسر النعم) وصولاً إلى بلقيس، يحلمون بلقاء نبي. بل وتوجهوا صوبه مُـجهدين أنفسهم بأعمال حربية شاقة ومدمّرة من أجل بلوغ نقطة اللقاء به.

تبدث القوة آنذاك كطرف باحث عن النبوة، يُفتش في نطاق المملكة والبقاع التي تشكل مجالاً حيوياً، عن أية إمكانية لإنجاز وتحقيق هذا الحلم. إنها تفتش رمزياً عن حليف موثوق به يُعيد تبرير القوة التي لم تفلح بعد في تبرير نفسها بنفسها. كان لا بد من آخر يتجلى في صورة نبيّ، يُراد منه الشروع عملياً في تطهير القوة من دَنَسها وأن يحولها إلى مصدر نفوذ غير قابل للمراجعة أو التأويل. إن القوة التي تستطيع بلوغ هدفها، تظل مع ذلك عاجزة عن ضمان تقبّلها كسلطة، وهي تحتاج دورياً إلى قوة من نوع آخر، تعمل في النطاق ذاته من حركتها، على ترصين النفوذ وتبريره. وليس ثمة من عامل أكثر أهلية لهذا الدور من الدين. إن الدين بوصفه ايديولوجيا العالم القديم كان القوة المرشحة لإنجاز هذا الهدف. وقد تكون قوة «الدولة» نظرت إليه على أنه أناها الأخرى القادرة بالفعل على التبرير. إن المصادر الإخبارية الموثوقة تروي بالتفصيل كيف أن اليمن كانت إبان العصر الحميري أشبه بلوحة فسيفسائية تعجّ فيها أديان مجهرية، هامشية وخاملة: مندائية ومجوسية ووثنية، ويهودية، ومسيحية مبكرة، وعلى هامشها إبراهيمية متراجعة وفرق نسطورية وآريوسية متصارعة، ولكن من دون أن تُـحسم جدلها فيما بينها طوال الوقت إلاّ في لحظات شبه عابرة؛

ثم سرعان ما تعود اللوحة إلى شكلها الفسيفسائي. وقد لمّح ابن هشام في السيرة إلى معنى انشاء القُليس كبديل عن الكعبة بوصفه نزاعاً يمنياً مع شمال الجزيرة، جرى في إطار تطلع ملوك اليمن إلى فرض نفوذهم السياسي والعسكري كنفوذ ديني. كانت تلك أيضاً، واحدة من لحظات الصراع من أجل الحصول على ديانة كبرى، تزيح اللوحة الفسيفسائية وتحلّ محلها. بكلام آخر، تتوضّح في الحيز نفسه كتبرير للقوة. بل إن النص القرآني كان صريحاً في الإشارة إلى ذلك؛ فعندما سألت ملكة سبأ (التي زُعم أنها بلقيس) رجالات السياسة من حولها عن الموقف من دعوة النبي سليمان الذي حطّ رحاله فجأة بالقرب من نجران (على ما تقول روايات الإخباريين) ثم بعث الهدهد حاملاً كتابه إليها، جاء الجواب مُتضمناً فِهم القوة لنفسها وتصوّرها لدورها: ﴿قالوا نحن أُولوا قوة وأُولوا بأس شديد والأمرُ إليكِ فانظري ماذا تأمرين﴾[1]. لقد جاء النبي على غير توقّع بالنسبة للملكة، التي كانت لا بد تعلم أن أسلافها العظام قد بحثوا دون جدوى عن أنبياء خارج حدود مملكتهم القوية. إنها لكذلك لحظة ارتباك للقوة التي فاجأتها أناها الأخرى بالتوضّع في الحيز المتروك لها كتبرير. تاريخياً كانت مملكة سبأ محشورة بين ديانتين عظيمتي الشأن ظهرتا كقوتين ونفوذين، وبالتلازم مع ظهور دولتين عظميين في المسرح السياسي الدولي للعالم القديم: روما وفارس. كانت روما وعبر الحبشة مصدر تهديد مسيحي لليمن، بينما كانت فارس تمثل مصدر تهديد (مستتر عبر حكام الحيرة) مجوسي ثم يهودي؛ فبدا الحميريون حيالهما وكأنهم عاجزون عن حماية مملكتهم من دون وجود دين عربي. بل ودين عربي في الفرع القحطاني الذي أفلح في إنشاء قوة مركزية في جنوب الجزيرة العربية، ولكن من دون أن تكون في حوزته ديانة كبرى خاصة به، يتجنّب بواسطتها، استعارة ديانات جيرانه أو أن يستخدمها مضطراً، فيسمح للدولتين العظميين بمدّ نفوذهما عملياً إلى قلب الجزيرة العربية. وحتى في هذا، لم يكن الحزب القحطاني ليغفل عن مشاعره إزاء غريمه الحزب

(١) **القرآن الكريم**، سورة النمل الآية ٣٣.

العدناني الذي لم يكن سوى تابع إداري، ولم يغمض العين عن طموحاته أو أحلامه بشق طريقه الخاص به، زاهداً بالولاية على مكة، وهي المُدارة عملياً بواسطة عامل قحطاني يسمّيه الملك اليمني.

إن خبرات النص الميثولوجي تنبيء مع ذلك، بأكثر من إمكانية لإيجاد حلول فعّالة للمصاعب التي تواجه الباحث، عن طريقة لفك التداخل بين الروايات الإخبارية. فعلى الأقل يحتفظ هذا النص بقوة ذاكرة شفهيةَ حظيت بنصيب جيد من التدوين فيما بعد، وهذه لعبت بلا شك دوراً جوهرياً وأساسياً في التعويض عن فقدان النقوش أو استحالة العثور عليها أو تلك التي لم يتسن بعد للبحث الأركيولوجي الإخبار عنها؛ أي النقوش التي سوف ترسم خطاً فاصلاً بين ما هو واقعي وما هو ميثولوجي. على هذه الأرضية يمكن تخيّل إمكانية تجميع خيوط قصة اللقاء التاريخي بين النبي سليمان والملكة بلقيس من مختلف المصادر الإخبارية المتداولة، وبالاستعانة المباشرة بالنص القرآني حتى وإن بدا ذلك ضرباً شاقاً من ضروب العمل. والنتيجة التي يسفر عنها ذلك تكمن في قيمة هذا النمط من العمل الذي يتيح للباحث فرصة نادرة لتحليل المعطيات الميثولوجية، وإجراء مقاربات عقلية تستخلص ما هو هام وضروري ومشروع من الأسطورة، وفي الوقت ذاته المباشرة بنقدها، في الجانب الذي يقوم تلقائياً بهدم بُنيتها كميثولوجيا قابلة للتداول غير المشكوك فيه. ولهذه المسألة علاقة صريحة بفِهمنا لتلك الأحلام الميثولوجية المريرة والمحمومة. وكلما كان التقدم ممكناً على طريق تفهُّم أحلام ملوك حمير الميثولوجية، أمكن في الوقت عينه النظر إلى الروايات الإخبارية العديدة، على أنها مصدر قابل للاستخدام بقدر أقل من الإزدراء والاستهانة. إن صراعات ملوك حمير وحروبهم الداخلية والخارجية التي نقلتها لنا الميثولوجيا ودعّمتها جزئياً وإلى حدٍّ ما، بعض النقوش الأثرية، تكشف من جانب آخر عن نزعة قوية لتكوين دولة عربية كبرى قبل الإسلام. ويبدو أنها كانت واحدة من بواكير المحاولات التي سعى العرب من خلالها للتعبير عن أنفسهم كقوة في وسط متلاطم بقوى جبارة، ولكنها بدت محاولة يائسة ومحكومة

بالفشل ما دامت لم تقترن بلقاء نبي، أي بالحصول على ديانة كبرى تبرّر خروجهم من جنوب الجزيرة إلى أطرافها وثغورها وصولاً إلى أبواب العواصم الكبرى؛ وهو الخروج الذي تبدى في أعين الإخباريين أسطورياً لشدة زخمه؛ وفعاليته، وفي نهاية المطاف لم تتمكن من النظر إليه إلاّ كأسطورة، أو خرافة على ما رأى ابن خلدون. ويمكن للمرء أن يفهم مغزى هذا الطموح في ظل توازن قوى العالم القديم الذي كان بحاجة لمنافس قوي يشكل حاجزاً بين فارس وروما، طبيعياً وسياسياً وعسكرياً.

لقد اعتقد [شهيد][٢] أن أبرهة باستيلائه على اليمن وانفراده بالحكم عن حماته الأحباش ومملكتهم أكسوم قد قطع الطريق فعلياً أمام خطوة تاريخية لقيام دولة سامية كبرى تتشكل من توحيد اليمن مع مملكة أكسوم. وعلى وجاهة هذا الرأي الجريء، فإن قراءة تاريخ هذه الحقبة قراءة أقل عجالة وتساهلاً، تكشف عن إمكانية أخرى؛ فقد كانت اليمن حتى مع سقوطها بيد الأحباش أقل تسليماً بمثل هذا الحلم البديل. وأغلب الظن أنهم كانوا لا يزالون يتطلعون ـ آنذاك ـ إلى أنفسهم كفرع قحطاني توافرت له الظروف ليلعب بالنيابة عن العرب الغائبين عن المسرح السياسي الدولي (ورمزياً عن أبناء عمومتهم العدنانيين) دوراً سياسياً وعسكرياً ضخماً، وأنهم يستطيعون مواصلة هذا الدور. ودليلنا على ذلك ثورة سيف بن ذي يزن ضد النفوذ الحبشي ومباركة قريش السريعة له. إن توحيد الجزيرة العربية ودمج القبائل الذي عجزت عنه القوة المعزولة عن الدين التاريخي، والأصح العاجزة عن اكتشافه واللقاء به، سيظل تطلعاً وطموحاً يائساً مع ذلك، يُحبط فكرة الدولة السامية الكبرى بقيادة ضابط حبشي. إنه طموح مضاد ولكنه في لحظة خموله. هذا ما قام به النبي الكريم(ﷺ) على أكمل

(٢) نقل هذا الرأي فكتور سحاب عن عرفان شهيد في حوار خاص جرى بينهما ـ فكتور سحّاب، إيلاف قريش (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢) ويصعب في الواقع مناقشة فكرة تمّ تسجيلها في سياق نقاش حول موضوعات تاريخية. إن استخدام هذا الرأي بالنسبة لي مُصمّم لأغراض مختلفة عما ذهب إليه سحّاب، والإشارة الواردة هنا عن هذا الرأي الجريء تدخل في باب أخذ العلم ببعض الآراء حول الموضوعات المطروحة.

وجه، حين تخطى عقبة القوة من خلال إعادة إنشائها في قلب الجماعة الصغيرة المؤمنة، الزاحفة والمتطلعة إلى الهدف الأعم: توحيد القبائل بواسطة دين تاريخي لا بواسطة قوة سلطة. إن الدين يمكنه اكتساب القوة، بيد أن القوة لا تستطيع أن تكتسب الدين. تلك هي المفارقة التراجيدية في التجربة التاريخية لملوك حمير.

لا يعني استخدام المعطيات والوقائع كما رسمتها الميثولوجيا الإسلامية تسليماً بها، أو استسلاماً أمامها والوقوع في حبائل إغراءاتها وجاذبيتها الصاعقة، بل يعني وقبل كل شيء استكشاف إمكانات استنباط رؤية مغايرة للرموز والإشارات التي قصدتها. إن الإرسال الأدبي المُتضمن لأقل قدر من الوعظ ولأكبر قدر من الاقناع، بوسعه أن يُصرِّح بما لا تستطيع الوقائع الفعلية أن تُصرِّح به على نحو مباشر. وهذا أمر طبيعي في نظام عمل الرموز وآليات الإرسال الميثولوجي.

وهكذا سوف تنصّب محاولة هذا الكتاب في اتجاهين رئيسيين: كشف الدلالات الرمزية للصور والإشارات التي صمّمتها الميثولوجيا واقترحتها كصورة نهائية عن ملوك حمير. وهنا لا بد من إبداء الرأي بأن في تاريخ ملوك حمير تحالفات مُعلنة وشبه مُعلنة مع أنبياء آخرين. وما من دولة أو سلطة إلاّ وبحثت عن نبي أو حكيم أو صاحب دعوة وفكرة عظيمة قصد توطيد دعائم نفوذها وتبرير نفسها. إن كل سلطة (قوة) تشعر لا محالة بأنها وهي تمارس عنفها إنما هي في نهاية المطاف أسيرة هذا العنف، وهو لا يفترس محيطها الذي جعلت منه هدفاً، بل ويفترس داخلها الذي حرّرته كحيز خاص بها وبالتالي فإن العنف سيتمتع بقابلية تدمير وفتك بمصدره، أي بالقوة ولذا كان لا بد للملك عبر التاريخ من تبرير نفسه عبر النبي. لقد وصف أمين معلوف[٣] ببلاغة نادرة قصة التحالف بين النبي البابلي ماني وبين الملك شاهبور الساسالي، وهو تحالف تراجيدي انتهى بطرد النبي ومطاردة فكره. وهذه الواقعة قد تكون مشهورة ومستمرة حتى في

(٣) أمين معلوف، حدائق النور، ترجمة د. عفيف دمشقية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٣).

عالمنا المعاصر، إذ لكل قوة أنبياؤها وايديولوجيوها الذين يسعون بانتظام لمساعدة السلطة على تبرير نفسها.

فضلاً عن ذلك، سوف ينصبّ جهد الكتاب في اتجاه آخر: تهذيب ما يمكن تهذيبه من هذه الميثولوجية وردّها إلى أصولها الأبعد، وذلك عبر إيجاد دلائل وبراهين قابلة لأن تحل محل ما هو خيالي. ولسوف تظل هذه المحاولة محكومة بكونها محاولة أولية متواضعة، وضعت لنفسها من بين أهداف محدودة هدفاً أهم: البرهنة على أن بوسعنا الاستمتاع بالإخباريات الميثولوجية وأن نرى فيها في الوقت ذاته عنصراً واقعياً؛ أصلاً، صدرت عنه؛ وأن فروعها الـمُتشعبة، الـمُتشابكة، إنما هي إضافات قابلة ومهيأة لأن تُزاح كيما يتسنى لنا رؤية (أصلها) الشامخ. وما من عربي إلاّ واستهوته معرفة حقيقة ذلك اللقاء الساحر بين النبي سليمان والملكة بلقيس الذي جاء إليها في موكب ذهبيّ مخترقاً قلب الصحراء. لقد كان ثمة نبي يبحث عن ملكة عظيمة، وهذا لوحده مصدر إغراء خاص بالنسبة لكل كاتب. ولئن كان ما لدينا لمعالجة هذه الميثولوجيا بالإضافة إلى الوقائع، شيء من الخيال فإن ذلك لا بد سينظر إليه على أنه عنصر ملائم ومشجع، إذ ما جدوى معالجة الواقع بأدوات واقعية فقط؟ إننا نستعير في عملنا، من الميثولوجيا خيالها اللاهب، ومن التاريخ الحقيقي، واقعية أحداثه من أجل أن نرسم خطاً فوق تلك السطور المبعثرة، لعلّه يربط بين كلماتها التي تشبه لغزاً محيراً.

فاضل الربيعي

القسم الأول

ميثولوجيا الدَنس والعذرية

- ١ -

﴿فلمّا جاءت قيلَ أهكذا عرشُكِ قالت كأنه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين ● وصدَّها ما كانت تَعبُدُ من دون الله إنها كانت من قوم كافرين ● قيلَ لها ادخلي الصَّرحَ فلمّا رأتهُ حَسبتهُ لُجّة وكشفت عن ساقيها قال إنه صَرحٌ مُمرَّدٌ من قوارير ● قالت ربِّ إني ظلمتُ نفسي وأسلمتُ مع سليمان لله ربِّ العالمين﴾(*).

كاهنة غُمدان

يكشفُ النص القرآني عن قصة اللقاء بين النبي سليمان وبلقيس في سورتين: النمل وسبأ، ولكنه يحجُبُ بصورة لا لُبسَ فيها اسم بلقيس ولا يذكره قط[١]. ولقد دارت بين المسلمين في عصر الدعوة الإسلامية وحتى وقت متأخر، سلسلة من السجالات حول اسم الملكة التي التقاها سليمان. ويبدو أن هذه السلسلة من المناقشات قد أسهمت في إنشاء ميثولوجيا خاصة ببلقيس، تمّت في إطارها عملية سرد منظّمة ومتواصلة

(*) القرآن الكريم، سورة النمل، الآيات ٤٢ - ٤٤.
(١) تعود معرفتنا باسم ملكة سبأ على أنها بلقيس بصورة مباشرة، إلى العهد القديم؛ إذ يرد الاسم في صيغته المتداولة: (بلقيس التي تزوجت سليمان كانت ملكة سبأ) (التكوين).

لقصص إسطورية طالت مُلْكها وبلادها ونسبها. وفي مُسنَد أحمد ثمة ما يفيد بأن معرفة المسلمين باسم الملكة قد جاءت ربما من التوراة، إذ يقول أبو هريرة: كان (أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرية ويفسرونها لأهل الإسلام. فقال النبي(ﷺ) لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم). ومن بين عدة مصادر إخبارية بعضها يتمتع بسمعة طيبة، سأختار نص وهب بن منبه[٢] الإخباري اليهودي الذي انفرد بنقل قصة ذات طبيعة بخيالية خلاّبة، لا عن بلقيس وإنما أيضاً عن ملوك حمير الذين صُوِّروا على أنهم كانوا يفرضون الجزية في حروبهم على ملك بابل وأرمينيا، وعلى أنهم بلغوا سمرقند وحتى الصين.

وبحسب القائمة التي وضعها وهب بن منبه لملوك سبأ وحمير؛ فإن بلقيس تولت الحكم بعد وفاة والدها الهدهاد بن شرحبيل. ويأتي ترتيبها بين هؤلاء الملوك في المرتبة السابعة عشرة. وبينها وبين آخر ملوك حمير ثمانية عشر ملكاً. ويعني هذا أن عصرها يندرج في الدور الأول لملوك حمير كما حدّده الآثاريون وعلماء التنقيب؛ كما يعني أن بينها وبين سقوط اليمن في قبضة أبرهة الأشرم (الحبشي) الذي ارتبط اسمه في الميثولوجية الإسلامية بزحفه على مكة لهدم الكعبة، مسافة زمنية شاسعة. ولكن د. جواد علي[٣] يعطي تاريخاً له قيمة خاصة؛ وذلك استناداً إلى قائمة فيلبي عن ملوك حمير. ففي نقش يعود للملك أبرهة من المحتمل أنه كُتِبَ في

(٢) **كتاب التيجان في ملوك حمير**، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية (الجمهورية العربية اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، ١٣٤٧هـ). رواية أبي محمد عبد الملك بن هشام.

(٣) **المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الجزء ٢ (بيروت: دار العلم للملايين؛ مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٩٧٠، والطبعة الثالثة، ١٩٨٠).

٥٤٢ بعد الميلاد يرد اسم هذا الملك ولكن من دون ذكر والده. إن هذا التاريخ لا يساعدنا إلاّ بشكل محدود للغاية في حل التناقض بين قائمة فيلبي والقوائم الميثولوجية العربية، بيد أنه من جانب ما يساعدنا في تلمس طريقنا نحو هذا الحل. ولأننا لا نعرف اسم والد أبرهة هذا؛ فإن البحث يلزمنا مبدئياً بالتحفّظ حيال التاريخ المذكور، إذ كان هناك أبرهة آخر حكم اليمن ولم يكن حبشياً بل كان ملكاً حميرياً ملك اليمن بعد الصعب ذو القرنين، ويأتي ترتيبه الرقم ١٢ في سلسلة ملوك حمير. وإذا ما سلّمنا بالرواية الميثولوجية فإن أبرهة (الحميري) هذا، هو أحد الجدود البعيدين لبلقيس. ويحدّد سبانينو موسكاتي[٤]عصر سليمان بنحو ٩٦١ - ٩٢٢ ق.م. أي في عصر أحيرم (أحيرام) الذي كان حاكماً لمدينة صور ما بين ٩٦٩ - ٩٣٦ ق.م. ونحن نعلم من حوليات صور التي قدمها يوسيفيوس أن هناك علاقة شخصية وثيقة نشأت بين أحيرم وسليمان وأنها توطدت أكثر بعد أن تولى سليمان الحكم. ويبدو أن هذه العلاقة سمحت لسليمان أن يطلب من صديق والده وصديقه فيما بعد [أحيرم]، المساعدة في بناء البيت الذي حلم به داود ولم يتمكن من إنجازه بسبب انشغاله في سلسلة من الحروب، وقد انصبّت هذه المساعدة المطلوبة في تأمين الأخشاب. إن الوصف الدقيق الذي تقدمه هذه الحروب طبقاً لترجمة د. كمال الصليبي[٥] تبرّر هذا الطلب وتدعم في الوقت عينه إخباريات يوسيفيوس المتعلقة بالصلات الشخصية بين ملك صور وسليمان.

(٤) الحضارة الفينيقية، ترجمة نهاد خياطة (دمشق: دار الكندي، ١٩٨٨).
(٥) حروب داود، كمال الصليبي (بيروت: دار الكلمة، ١٩٩٢).

ولا حاجة بنا هنا لتكرار نظرية الصليبي[٦] بشأن جغرافية التوراة لأنها غَدت متداولة ومعروفة، ولكننا سنشير فقط إلى زعم سبانينو موسكاتي الذي سوف يستنتج من هذه العلاقة الشخصية، تعاظم النفوذ السياسي للدولة اليهودية في الساحل الفينيقي، بوصفه استنتاجاً تعسفياً لا يقوم على أي دليل.

والعهد القديم بدوره يعطي صوراً مُفصَّلة لهذه العلاقة[٧].

ويبدو أن حروب داود قد تركته بالفعل عاجزاً عن الالتفات إلى شؤونه الداخلية، هذه التي سيلتفت إليها سليمان مستعيناً بعلاقاته الشخصية من أجل إنجازها، وفي أساسها بناء بيت الرب. وبفضل مساعده أحيرم حصل سليمان على خشب الأرز والأحجار الكريمة لقاء عشرين ألف كُرّ من الحنطة والزيت سنوياً. من المهم أن نلاحظ في الرواية التوراتية وفي رواية يوسيفيوس لا هذه التفاصيل وحسب، بل وكذلك تلك المتعلقة بإرسال الأحجيات والألغاز. يلفتُ انتباهنا على وجه الخصوص تبادل سليمان وأحيرم، أثناء عمليات نقل الأخشاب والذهب والمؤونة بين صور وأوفير، لمجموعة من الأحجيات والألغاز المحيرة، التي يطلب فيها كل واحد من الآخر جواباً صحيحاً. إن يوسيفيوس يشدد على أن أحيرم لم يكتفِ بحل تلك الألغاز بل وأرسل بدوره مجموعة مماثلة طالباً من صديقه الملك سليمان أن يجيب عليها.

سوف ننطلق من هذه النقطة: إننا لا نملك الكثير من المعلومات

---

(٦) **التوراة جاءت من جزيرة العرب**، كمال الصليبي، عدة طبعات (بيروت، ١٩٩٠)، إن نظرية الصليبي تشدد على أن أحداث التوراة لم تقع في نطاق جغرافية فلسطين التاريخية بل في الجزيرة العربية، وعليه فإن (صور) هنا قد لا تكون صور المعروفة بل (صور) أخرى.

(٧) أنظر سفر الملوك الأول، في: **العهد القديم**.

حول المغزى الذي انطوى عليه هذا السلوك. ولكن مقدّم الحوليات يوسيفيوس وهو من كتّاب القرن الأول الميلادي يضع هذه المسألة في إطار العلاقة الحميمة بين الملكين. وهذا تأويل يتسم بالخفّة ولا يطابق واقع الرواية ذاته، لأن سليمان ومن دون أن تكون لديه مثل هذه العلاقة الحميمة سارع إلى إرسال أحجياته وألغازه إلى بلقيس؟ وهذه بدورها لم تكتفِ بتقديم حلها وإنما كذلك عرضت عليه ما لديها من أسئلة. واستبعادنا للجانب الشخصي في هذا النمط من المبادلات الثقافية، وعدّه أمراً معزولاً عن سياق العلاقة، هدفه تبيان أن إرسال الأحجيات والألغاز لا ينطوي البتّة على مفهوم التسلية أو اللعب، وأنه قد يندرج في إطار آخر. تنبىء مسألة الألغاز هذه من منظور سطحي بإمكانية تصويرها على أنها ضرب من ضروب اللعب أو التسالي الملوكية، إذ ما معنى أن يطلب ملك من ملك آخر حلاً لأحجياته وألغازه؟ وما أهمية ذلك؟ ولكن المسألة ذاتها إذا ما وضعت في صيغة مختلفة ستُفصح عن مغزىً محدد.

عندما يتعلق الأمر بمعرفة هذا المغزى الذي انطوت عليه الأُحجيات، سوف نستعين بالنص القرآني، فهو مصدر مفضّل يمكنه بسبب خبراته، أن يقدم مساعدة مثالية. لقد سلك النبي سليمان مع بلقيس السلوك نفسه الذي فاجأ أحيرم، فدفعه إلى مجابهة الألغاز بالألغاز، والأحاجي بالأحاجي. والحال، إن تمويه العرش الذي صوّره النص القرآني ببلاغة، وكذلك الصَرح المُمرد الذي همت بلقيس باجتيازه فكشفت عن ساقيها ظانة أنه بركة ماء، كانا لُغزين أُلقيا على ملكة، سعى النبي عبرهما إلى جعل اختباره عملياً بأقصى ما يمكن من المهارة. بدأت لحظة الاختبار عندما دخلت بلقيس على سليمان وحيته تحية الملوك، فعرفت على الفور من طريقته في استقبالها أنها هي في حضرة نبي لا ملك. كان ذلك ضرورياً من

أجل ترسيخ الصورة التي قدَّمها النبي عن نفسه. ومن دون هذه الاختبارات كان يصعب بالنسبة للملكة أن تفهم الملك الآخر القادم إليها بلا اتفاق على أنه ليس أحد الطامعين بالعرش ممن يجوبون الصحارى بجحافهم. ولما كانت بلقيس قد تلقت أصلاً رسالته الرمزية المتمثلة بإرسال الهدهد، فقد هيأت نفسها لا لمجابهة أحاجي وألغاز النبي وإنما كذلك مواجهته بألغازها هي. إنه اختبار متبادل تم تنفيذه بقدر مدهش من الرمزية. بوسعنا أن نمعن النظر في وظيفة هذه الألغاز استناداً إلى الأساطير المصرية القديمة، فهي تظهر على الأقل أن ثمن الفشل في حلّها هو الموت كما هو الحال مع أسطورة أبو الهول الشهيرة. ولهذا التحديد لثمن الفشل قيمة كبيرة، لأنه يعرض علينا الفارق الذي يعلّي كائناً ويُخْفض آخر. إن إلقاء الألغاز ليس عملاً من أعمال التسلية بل من أعمال القصاص، وهو هنا يرسم تراتبية صارمة يغدو بموجبها أحد الطرفين في وضعية دونيّة. لقد كان النبي بحاجة ماسة إلى فشل خصومه في حل أحاجيه وألغازه، ليتسنى له أن يفرض عقابه، ولا يعني ذلك الموت المصري القديم، بأكثر ما يعني: الإخضاع. وقد يكون النبي سليمان استخدم هذه كوسيلة من وسائله لإرساء دعامة من الفوارق بينه وبين ملوك آخرين. على الطرف الآخر يمكننا أن نرى الشكوك. إن هؤلاء ليسوا في وضعيّة دونية تماماً، وبإمكانهم قبل أن يسلموا، أن يختبروا النبي نفسه وما إذا كان نبياً بالفعل أم لا؟ من المرجح أن تبادل الألغاز هذا كان أمراً معروفاً وشائعاً في عصر سليمان، مصدره المباشرة العقائد التوحيدية القديمة التي رأت في العلاقة بين الله والإنسان نوعاً من الاختبار الذي سوف يخضع له الإنسان في النهاية حتى وإن مارس بدوره اختباراً لقدرة إلهه، ويمكن تلمس الراسب الثقافي لعقيدة الاختبار هذه، التي تلحّ عليها الميثولوجيا

بصورة لا لُبس فيها، في سلوك القبائل. فحتى اليوم يمارس شيوخ ورؤساء القبائل البدوية اختباراً مماثلاً، فهم يطرحون الأحاجي والألغاز على ضيوفهم من الغرباء، لا بقصد التسلية بالطبع، وإنما بقصد تفهّم الآخر، الغامض والغريب، والمشكوك فيه دوماً. لقد طوّر عالم البداوة العربية نظاماً فريداً من نوعه للرموز والإشارات، يقوم فيما يقوم بهذه الوظيفة الاختبارية المستعارة أساساً من علاقة الله بالإنسان.

إن وجود سليمان النبي في هذا المدى الصحراوي لا يبدو في واقع الأمر حادثاً عرضياً أو طارئاً، كما أن سلوكه يفصح عن معرفة عميقة بهذا العالم وبنظامه الدقيق والصارم، والذي يفرض إجراء الاختبار والالتزام بقواعده، إذ ليس من حق أحد أن يقدّم نفسه على أنه الطرف الوحيد في هذه المساءلة، إلاّ إذا برهن على أنه جدير بالفارق. يكمن الفارق جوهرياً في المسافة بين النبي والملك، ورمزياً في المسافة التي يكون فيها الملك مندوباً عن جماعة بشرية والنبي مبعوثاً ومندوباً عن الله. يعني ذلك أن النبي سليمان في طور تحوّله من ملك إلى نبي قد وظف هذه الوسيلة قصد إعلاء الفارق بينه وبين نفسه كملك وبينه وبين الملوك الآخرين. ولا يعدم أي باحث في تاريخ الحضارات القديمة، رؤية التطور الذي يطرأ على شخصية بشرية، تنتقل من طورها الآدمي، البشري، إلى الطور الإلهي، ويكفي أن نورد مثال اوزيروس وتموز للدلالة على أن هذا التقمص حدث في إطار سياسي وعسكري. إننا نعلمُ أن سليمان ورث الملك الذي كان يعني أيضاً سلطة دينية في بني إسرائيل، ولكن انتقاله من الطور الملوكي إلى كونه رجلاً إلهياً ليس معروفاً بما فيه الكفاية. فمن جانب ما، ظل هذا الانتقال بحاجة إلى ما يدعمه، ولا ريب أنه تعرض أيضاً إلى نمط ما من أنماط الاختبار. إن

بلقيس التي فوجئت بزيارة النبي سليمان وبرسالته الرمزية، ولكن المثيرة للحرج، لم تجد مناصاً من أن تقوم بنفسها باختبار هذا الزعم. ولذا فقد تهيأت لتقديم ألغازها. قالت بلقيس لسليمان: والآن، [أخبرني عن ماءٍ روى ليس من أرض أو سماء، وشَبَهُ الولد إذا أشْبَهَ أباه وأمهُ من أين أتاه ذلك؟ وعن لون الرب؟][8]. ينقل لنا وهب بن منبه هذه الصيغة من الأسئلة على أنها صورة طبق الأصل كما قالته بلقيس لسليمان. ولسوف نتغاضى عن ركاكة الصيغة غير المملوكية بأي حال من الأحوال، ونضرب صفحاً عن قيمتها، ولكن في الوقت نفسه، سنقوم بتقبّلها على أنها إفصاح مُشوّش عن فكرة إلقاء اللغز إياً كانت صيغته. لا بد هنا من الإشارة إلى أن السؤال المُتصل بلون الرب هو (ومن دون استطرادات زائدة عن الحاجة) صدى باهت لتقليد عرفته الجاهلية، تضمن فيما تضمن قيام الأعراب بالطواف حول الكعبة وترديد عبارة تقول بأن وجه الله أبيض. وبشهادة الابشيهي[9] الذي ينقل عن إخباريين موثوقين، فإن العرب كانت تتقبّل هذا التوصيف على أنه تعبير عن شعور البشر بأن الإله يتمتع داخل الفضاء الصحراوي بوجه يختلف عما هو مألوف، حتى أن الإسلام تسامح مع هذه التلبية التي مارستها الكثير من القبائل. وليس من شك أن وهب بن منبه وهو يَسرد قصة اللقاء، أصغى إلى صوت الراسب الثقافي وهو يدّله على صيغة ممكنة ومقبولة لتلك الألغاز. وعن الابشيهي: «قال الزمخشري في ربيع الأبرار سمعتُ أنا من يدعو من العرب عند الركن اليماني يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه وهذا ونحوه منهم إنما يقصدون به الثناء

(٨) ترد الصيغة الميثولوجية للألغاز على هذا النحو في (التيجان) وسواه.

(٩) المُستطرف في كل فن مُستظرف، الابشيهي، (بيروت، ١٩٩٣)، المجلد الثاني، دار مكتبة الحياة.

على الله تعالى بالكرم والنزاهة على القبيح، على طريق الاستعارة لأنه لا فرق عندهم بين الكريم وأبي المكارم ولا بين الجواد والعريض الجفنة، ولا بين المُنزّه والأبيض الوجه». هذه الرواية تكشف عن أصل واحد من عدة أصول للصياغة التي قدمها وهب بن منبه عن ألغاز بلقيس، وهي تعنينا هنا في الحدود التي يمكن استخدامها لعرض فكرة شديدة العمومية عن معنى هذا التبادل في طرح الألغاز والأغراض المنشودة منها.

بيد أن ألغاز سليمان وأحاجيه كانت في صيغة فعلية لا قولية. وهو إذ أجاب عن أسئلة بلقيس وتبادل معها الاختبار، ظل يواجهها بقدرته الفعلية على طرح ذلك النمط من الأحاجي. لقد جلب عرشها كما يقول النص القرآني والروايات الإخبارية، بصورة خارقة وذلك حين طلب من رجاله أن يقوموا بإجراء ما يمكن من التمويه والتحوير، على شكله لكي يكون السؤال محيراً: أهكذا عرشك؟ وفوق ذلك قام بتشييد صرح مُمرد (من الزجاج) حتى خُيّل لبلقيس أنه بركة ماء وفكرت باجتيازها كاشفة عن ساقيها. على هذا النحو الصاخب بدأ اللقاء الاختباري بين الملكة والنبي.

إن الميثولوجيا الإسلامية هي التي اقترحت في قراءتها للنص القرآني، أن نتقبل من دون سؤال المصدر، شخصية آصف بن برخيا كاتب سليمان، على أنه هو الجنيّ الذي نَدَب نفسه لحمل العرش والاتيان به في طرفة عين؛ وحتى تمويهه وإجراء ما يمكن من تغييرات على شكله بحيث يمكن في نهاية المطاف، خداع بلقيس وحملها على الفشل في معرفة عرشها المسروق. ولهذا الاقتراح مغزىً طريف ومحدد يندرج دون شك في سياق الاختبار، ولكنه بالنسبة لنا يعني أن هناك عوناً لا يستهان به، قُدّم بصدد استكشاف الرموز التي هدفت إلى إرسالها اسطورة اللقاء برمته، فلسوف

يتحول آصف نفسه، المُصوَّر ميثولوجيا مرة على هيئة كاتب ومرة أخرى على هيئة جنيّ، إلى شيطان. هذا الشيطان كان في واقع الحال يتحيّن الفرص من أجل سلب عرش سليمان نفسه. لقد تساءل سيد قطب(١٠) في تأويله العصري للنصوص القرآنية عن هذا المغزى؟ قائلاً: ترى ما الذي قصد إليه سليمان من استحضار عرش الملكة قبل مجيئها إليه؟ ثم يضيف: نرجح أن هذه كانت وسيلة لعرض مظاهر القوة الخارقة التي يملكها.

هذا الترجيح الذي يراه سيد قطب مشفوعاً بقراءة النص الذي يُفيد أن سليمان كان على رأس حملة عسكرية بالفعل، يمكن تقبّله في حدود الأغراض المتوقع نشدانها منه، وهي إجمالاً أغراض تقليدية لكل حملة من هذا النوع. ولكن هذا الترجيح ينصرف عن المغزى الحقيقي لعمل النبي سليمان، إذ يتضح أن هذا الاستعراض لم يكن مصمماً من أجل حرب. ولو كانت هناك نيّة حقيقية أو استعدادات لاشعال الحرب لغدت مسألة اللقاء مسألة عرضية وثانوية، تتغلب عليها مصالح الاستيلاء على مملكة سبأ بطريقة عنيفة. الحرب في الواقع لم تقع، ولم تكن هناك نوايا بإعلانها، الأمر الذي يدفعنا إلى استبعاد عامل الحرب واستبداله بعامل آخر أكثر واقعية، فالزيارة وإن تكن ذات طابع حربي، بيد أنها كانت لأهداف غير حربية، وبالتالي فليس ثمة استعراض قوة كما رأى سيد قطب. لقد تصرف النبي سليمان مع بلقيس كما تصرف تماماً مع صديقه وصديق والده ملك (صور)، وطرح عليها أحجياته، وراح ينتظر فشلها. على أننا ينبغي أن نلاحظ حتى بواسطة النص القرآني نفسه، نوعاً

(١٠) سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة، ١٩٧٩)، المجلد (٥)، ص ٢٦٤١. ولكن قطب يغفل الإشارة إلى المعنى الآخر الذي انطوى عليه نقل العرش. لقد كان ذلك رمزياً بمثابة استلاب للسلطة من دون استخدام القوة.

من المساعدة قدّمها النبي بنفسه للملكة الحائرة والمضطربة في الامتحان، إذ هو الذي بادر ليكشف لها أن الصُرْح الممرد ليس بركا ماء؟

سوف ينجم عن الامتحان والمساعدة المباشرة التي بادر إليها النبي، نوع من التحالف بين النبي والملكة على غرار ما حدث لأسلاف بلقيس تماماً. فقد تخالف ذو القرنين مع النبي الخضر وعابر مع النبي هود. هذا التحالف سيثمر كما يزعم صاحب (الإكليل)[١١] عن إنشاء مدينة كبرى من مدن سبأ: صرواح الشهيرة. وهذه المرة سوف يطلب سليمان من الجان أن يبنوا له مدينة تليق ببلقيس. إن الهمداني الذي يُعدُّ مؤرخاً حصيفاً يؤكد هذه الواقعة ولا يتردد عن ذكرها، ضافياً بذلك قدراً من المصداقية على شعر جاهلي زعم فيما مضى أن الجان هم الذين رفعوا لسليمان أعمدة تدمر. ولكن صرواح كما لاحظ د. جواد علي، ترد بالفعل في نقش مهم من النقوش السبئية، وهناك نص بصددها يعرفه المنقبون باسم Glaser 1000 A,B كتب بأمر من المكرب الملك [كرب إيل وتر]. وهو من أهم النقوش التي تمّ العثور عليها من بين نصوص هذا العهد. ويندرج اسم كرب إيل وتر المُتَلَقِبْ بـ ملك سبأ في قائمة ملوك سبأ الذين حكموا زهاء عام ٦١٠ق.م. على ما يرى فيلبي. إن هذا التاريخ هام للغاية بالنسبة لنا لتحديد التاريخ المقبول للقاء النبي مع الملكة، فما دامت صرواح بشهادة الأركيولوجيا لم تُبنَ إلاّ بأمر ملك حميري، فهذا يعني أن اللقاء تمّ في وقت أسبق، وأن زعم الهمداني لا أساس له من الصحة.

دوّن كرب إيل تور في هذا النقش أخبار فتوحاته وانتصاراته على

(١١) (الإكليل) الهمداني، (١٩٦٦)، تحقيق محمد بن علي الأكوع (القاهرة).

القبائل، ولكنه لم يُفصح بما فيه الكفاية عن حدود حركته خارج المملكة القوية، وذلك ما دفع د. جواد علي[١٢] إلى إعادة تكرار قوله إن روايات الإخباريين القدماء عن أمر سليمان للجن بناء مدينة صرواح من أجل بلقيس مجرد أسطورة من الأساطير المتأثرة بالإسرائيليات التي تلح على إرجاع أصل كل المباني في الجزيرة العربية إلى سليمان.

على أن هذا لا ينتقص من أهمية الواقعة في حدودها الميثولوجية؛ ذلك أنها ارتبطت بالفعل وعلى نحو ما بأمرٍ ملكي، ولكننا لا نعرف الأغراض الأصلية التي من أجلها جرى إنشاء المدينة. والشعر الجاهلي الذي ترد فيه الكثير من الشواهد على ذكر صرواح والتغنّي بها، ينسج على المنوال ذاته، فينسب صرواح وسواها من المدن إلى قدرة الجان وحدهم. وقد أشار الإخباريون المسلمون إلى صرواح وهي اليوم (صرواح الخربة) على مبعدة مسيرة يوم واحد من مأرب. ويقول صاحب (المنتخبات)[١٣] عنها ما يلي: [صرواح موضع باليمن قرب مأرب فيه بناء عجيب من مآثر حمير، بناه عمر ذو صرواح الملك بن الحارث بن مالك بن زيد بن سدد بن حمير الأصغر وهو أحد الملوك المثامنة][١٤].

---

(١٢) جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٦) [وعدة طبعات في بيروت].

(١٣) (المنتخبات): نشوان بن سعيد الحميري.

(١٤) قرأ الدكتور جواد علي وهو العالم الجليل اسم صاحب النقش على هذا النحو: المكرب ملك (كرب إيل وتر) ربما طبقاً لقراءة فيلبي. بيد أن شهادة صاحب (المنتخبات)، هنا، وهي قراءة تبرهن على وجود إمكانية أخرى للتثبت من الاسم، تفيد بأن الاسم هو الملك بن الحاري بن مالك. ويبدو أن المنقّبين أخطأوا في قراءة المقطع الأول من الاسم المذكور في النقش. فكلمة مكرب التي نُظر إليها دوماً على أنها لقب مقدس تختلط بكلمة كرب التي قد لا تتضمن مثل هذه القدسية وإنْ كانتا من جذر واحد. فالمكرب تعني بالحميرية ملك، ويبدو أن لها أصلاً حبشياً =

لدينا الآن وبقطع النظر عما إذا كان جن سليمان هم الذين كانوا وراء بناء مدينة صرواح أم المكرب الحميري، مدينة حقيقية يعود زمن بنائها إلى حوالى ٦١٠ق.م[١٥]. وهذا التطابق الجزئي المحفوف ببعض المصاعب له مع ذلك، قيمة غير محدودة في سياق

= على ما يرى د. مسعود بوبو في كتابه (أثر الدخيل) في اللغة العربية، وربما تتضمن بالفصل معنى مقدساً، لكن كرب لا تعني ذلك.

وهذا ما سوف نوضحه هنا: إن كلمة مكرب قد تكون مشتقة من أصل الفعل كرب (أي حرث). وفي لسان العرب لابن منظور ثمة دليل قوي على هذا الاحتمال. وبخلاف ما اعتقد د. جواد علي من أن كلمة مكرب هي مقرب كما في عربيتنا، بمعنى التقرّب من الآلهة، فإن لسان العرب يفيد بوجود معنى أكثر دقة: الحرث ـ الفلاحة. ويبدو أن الحميريين استعاروا هذه الكلمة من أقرب جيرانهم قبل أو أثناء ازدهار مملكتهم الزراعية العظيمة أو أن جيرانهم هم الذين استعاروا فيما بعد الكلمة نفسها وترجموها إلى (الحارث) وهو لقب حمله الغساسنة والمناذرة بتأثير من النصرانية، وربما مما عرف عن عقيدة مار جرجيوس وتقديس الأشجار والأرض المزروعة. ولما كان المتكربون بُناة حضارة زراعية فمن المنطقي أن يكونوا قد اختاروا لألقاب ملوكهم لقباً مستمداً من هذه المكانة الرفيعة لمملكتهم. ولا تزال كلمة كرب تعني الفلاحة ـ الزراعة حتى اليوم في اللهجة الجنوبية العراقية. والكرب لغة تعني: الزرع في الأرض (في الكريب من الأرض، أي في القسم المحروث منها) يقال فلان أكل الكرابة، أي جعل عليها الكرب. والرجل زرع في الكريب من الأرض. وفي الواقع فإن الأمر شبيه من عدة نواح بكلمة (خليفة) التي عنت ذات يوم منصباً ومركزاً دينياً وسلطوياً، ولم يكن أحد يتسمى بها، ولكنها مع الوقت غدت اسماً عادياً لا يدل على المكانة المرموقة. وكما شاع هذا الاسم، فمن المحتمل أن كلمة مكرب شاعت هي الأخرى بعد أن تآكل مدلولها المقدس وغدت اسماً وحسب كما هو الحال مع اسم عمر بن معدي يكرب (كرب) الزبيدي. والحال عينه ينطبق على كلمة الحارث التي أطلقت ذات يوم كلقب ملوكي كما عند الغساسنة، ثم أخذت دورتها كإسم شخص من عامة الناس. نخلص من ذلك إلى ما يلي: أن المكرب تعني (الحارث) وهي ترجمة لها. وأن كلمة ملك هي مالك. وعليه يمكن تقبّل شهادة صاحب (المنتخبات) مع بعض التحفظ حتى تكشف أعمال التنقيب عما يدعم أو يدحض هذه الافتراضات.

(١٥) علي: المصدر نفسه، ص ٣٠٥، ج٢. وهناك طائفة من الدلائل الآثارية التي تدعم هذا التاريخ. ولكن الكثير من الإخباريين ينسبون للنبي سليمان بناء سور صنعاء، بل إن الكثير من الأثيوبيين المعاصرين يعتقدون أنهم ثمرة زواج سليمان بملكة سبأ.

السعيّ من أجل استكشاف ما هو واقعي في الحدث الميثولوجي: لقاء سليمان وبلقيس. أما أخبار الفتوحات والانتصارات (الأسطورية) التي جاء النقش على ذكر جزء محدود منها، فسوف نفرد لها فصلاً خاصاً وذلك من أجل تعميق التفاهم بين إدعاء الميثولوجيا وبين المعطيات الأثرية، أي بين ما هو راسب ثقافي مستمر باستمرار المجتمع، وبين كشوفات علم الآثار التي تحتمل أيضاً السقوط في بعض الافتراضات الخاطئة، تماماً، كما تحتمل الميثولوجيا عملاً منظماً يقوم على أساس التهذيب. وفي الحقيقة لا يتعيّن أبداً الاستخفاف بمزاعم الإخباريين القدماء من دون مبرّر، لسبب بسيط، أن هؤلاء كانوا يعرفون على نحو جيد قراءة الخط المُسند وبعضهم كان يعرف ويتقن العبرية والآرامية.

والآن: سنحاول التقاط المزيد من خيوط قصة اللقاء الأسطوري من نقطة انطلاق أخرى: موقع بلقيس المفترض، بين حكّام حمير وتسلسلها والظروف التي رافقت صعودها إلى عرش سبأ. والروايات التي بأيدينا مستمدة من الطبري ومن الهمذاني والمسعودي والكثير من الإخباريين، ولكننا سنقوم باستخدام رواية وهب بن منبه كنموذج وحسب.

تُقدّم «إسرائيليات» الميثولوجيا الإسلامية، معرفة مدهشة لا بفتوحات ملوك حمير وانتصاراتهم وحروبهم وإنما أيضاً بظروف صراعاتهم الداخلية وأوضاعهم النفسيّة وهواجسهم الدائمة، وهي معرفة مهما بدا أنها خيالية، تحتفظ بقدرة تعويض لا يستهان بها عن إحجام النقوش الأثرية وربما حجبها المُتعمَّد للتفاصيل الضرورية الخاصة بأوضاع هؤلاء، الشخصية والمجتمعية. إنها باختصار المصدر الوحيد وإن يكن مشكوكاً فيه، الذي يُساعد في

تكوين معارفنا عن هذه الجوانب الغامضة. يقول وهب بن منبه: لما مات ذو القرنين بن ذي مراثد ولي الملك ابنه أبرهة ذو المنار، وسمّي أبرهة وهو بالحبشية الوجه الأبيض. وقد دفن أبرهة أباه ذا القرنين الصعب في الحنو قراقر(16) من رمل العراق ورجع بعساكره فسار حتى نزل بالمشلل(17) وكان أجمل الناس وجهاً، فرأته امرأة من الجن فعشقته، وهجمت عليه ليلاً في فراشه وقالت له: أيها الملك إني عشقتك(18) وليس لي منك بد وأنا حنفية على دين إبراهيم، وأنا لا أرضى بالزنا ولا أدين به. وكان اسم الجنية [العيّوف](19) وقد ولدت له بعد اقترانه بها ولدين وبنت. وهم ذا الأشرار وعمر ذا الأذعار. وبلقيس.

يقول طرفة بن العبد:

---

(16) أنظر الحنو قراقر في الصفحات التالية.

(17) أنظر المشلّل أيضاً.

(18) يمكن مقارنة هذا المشهد بمشهد شهير في ألف ليلة وليلة بين (ميمونة) الجنيّة وبين (فخر الزمان) (الليلة ٢٠٤) وهو مشهد شديد التكرار في الميثولوجيا العربية الإسلامية، إذ غالباً ما يصادف المرء جنيّة تعشق شاباً، أو جنيّاً يعشق شابة، وقد ينجم عن هذا الزواج طفل أو طفلة، ويغدو موضوعاً لقصص وروايات تعيد إنتاج لحظة اللقاء ذاك؛ الأمر الذي يضاعف من اهتمامنا بوجود مصدر عربي متين في [ألف ليلة وليلة] بخلاف بعض الآراء التي تغلّب التأثر بالأدب الأسطوري الفارسي والهندي، على مثيله العربي في مكونات الرواية الشعبية.

(19) العيّوف لغة: المتكهّن بالطير. العَيْفَة (عَيْفة الطائر) حومته واستدارته ويروي الاشبيهيّ في (المتطرف) قصة كثيّر الشاعر عند لقائه بالفرزدق وحين همّ بالمسير إلى دمشق يريد هشام بن عبد الملك، فقد مرّ بحي من أحياء العرب وهو حي مشهور يقال له (حيّ بني فهد) وهم زجرة الطير. لقد رأى كُثيّر نذير شؤم في صورة غراب وهو يغلي وريشه يتساقط. ويبدو أن زجرة الطير من بني فهد لم يحتفلوا بثقة الشاعر فقال فيهم:

فما أعرفَ الفهديَّ لا درَّ درُّهُ ... وأزجرهُ للطير لا عزَّ ناصره
رأيتُ غراباً قد علا فوق بانةٍ ... ينتفُ أعلى ريشه ويطايرهْ

لابنـــة الجنـــيّ بـــالجو طـلـــل حـلـه الـرابـع حـيناً وارتحـل.

وأغلب الظن أن طرفة بن العبد قصد بابنة الجني، بلقيس جرياً على عادة معظم شعراء الجاهلية الذين شغفوا بأسطورة سليمان.

ثم سار أبرهة حتى دخل مكة فَتَنَذَّر وأقام حجه وأخذ يريد الشام. وبالطبع كانت وجهته أرمينيا كما هو الحال مع مَنْ سبقه من التبابعة. ولكن أبرهة مات فتولى الحكم بعده ابنه ذو الأشرار، وهذا سوف يموت بعد وقت قصير ليتولى الحكم من بعده شقيقه عمرو ذو الأذعار. هذا المقطع من الرواية ينسف بعض معلوماتنا الصادرة أصلاً عن هذه الإخباريات، لأنه يتضمن بعض الوقائع المشوّشة. ولذلك سوف نستعين برواية عبيد بن شرية[٢٠] لتهذيب هذا المقطع وتقويم مساره. إن وهب بن منبه يستخدم ذاكرة عبيد بن شرية (الجرهمي) فينقل عنه سرداً مفصلاً عن هذه الحادثة، والغريب أن ابن منبه وهو ينقل عن عبيد لا يكتفي بإيراد نصوصه، بل يخلطها مع ما يورده هو، حتى أن القارىء يشتبه في الحدود التي يتوقف عندها كل منهما. بهذا المعنى فإن وهب الذي يجعل من عبيد معاصراً لمعاوية بن أبي سفيان، ومقيماً في الجزيرة الفراتية، يسرد كل هذه الأحداث لأجل التسلية في حضرة أمير المؤمنين، ولكن في الوقت ذاته ومن دون أدنى تردّد، سوف يضعه في الموقع الذي يُمكّنه من إعلاء شأن حمير وقبائل جنوب الجزيرة العربية، ولا يخطىء المرء في فهم مغزى هذا الإلحاح على مكانة القحطانيين هنا. يؤكد عبيد بن شرية لمعاوية أن (العيوف) ظهرت للهدهاد بن شرحبيل وليس لذي القرنين الصعب، بل إن اسمها لم يكن

(٢٠) التيجان، المصدر نفسه، وأخبار اليمن، (ط حيدر آباد، ١٣٤٧هـ)، عبيد بن شرية الجرهمي.

العيوف وإنما [رواحة بنت سكن]، أو [ريحانة] كما يقول الآلوسي[٢١] وقد تزوّجها الهدهاد بن شرحبيل بن عمرو والد بلقيس على شرط أن يمتنع عن سؤالها إذا ما بدر منها تصرف يبدو غريباً في نظره أو يستنكره وإلاّ فارقته. وسرعان ما لاقى هذا الشرط قبولاً من الهدهاد ولكنه بعد مجيء بلقيس وهي الطفل الثالث لم يطق صبراً فاستنكر تصرفات (العيوف) أو (رواحة). وبعد سلسلة من الأحداث المتلاحقة انتهى الزواج إلى الانهيار. لاحظ الهدهاد على ما يذكر عبيد ويؤيده وهب أن الصبي الأول الذي ولدته (العيوف، أو ريحانة) (رواحة) قد سرقته كلبة من أمامهما وتحت بصرهما ومن دون أن يجرؤا على سؤالها عن معنى هذا اللغز. ثم جاء الطفل الثاني فعادت الكلبة وسحبته من قدمه وذهبت به إلى خارج البيت، من دون احتجاج الأم واضطرار الأب للصمت. ولكن ومع ولادة بلقيس سيتغيّر الموقف دراماتيكياً. إذ سيهبّ الهدهاد واقفاً، غاضباً ومستنكراً ويطرد الكلبة.

ماذا يعني هذا؟ تساءل الهدهاد. ولكنه لن يتلقى جواباً لأن (العيوف) ستتركه وحيداً إلى الأبد تنفيذاً لشرطها. لقد كان عليه أن يتقبّل إلى النهاية قواعد اللعبة، حيث يقتضي ذلك، الصمت أمام الأحاجي والألغاز. ومع أن (العيوف) خرجت غاضبة لتختفي نهائياً من حياة الهدهاد فإنها ستترك له جواباً على ألغازها وأحاجيها، يقول إن الكلبة كانت تأتي لتأخذ الطفل كي تُعدَّه وتربّيه لأجل الحكم، وأنه بهذا التصرف يكون قد حكم على بلقيس بالشقاء. ولنا أن نتساءل عن معنى هذا التوافق بين السلطة وبين هذه التشنئة الكلبيّة؟ ويبدو أن مسألة تولي بلقيس الحكم كما

---

(٢١) الآلوسي، بلوغ الأدب.

تقول رواية عبيد إثر وفاة والدها، لم تكن عملاً سهلاً أو تقليدياً إذ تصدى لها عمر ذو الأذعار (الذي يظهر في رواية وهب بن منبه على أنه شقيقها، ولكنه هنا يظهر على أنه ابن الصعب ذو القرنين) وكان ممثلاً للقبائل المسلحة التي تأهبت فجأة لتفرض شخصاً يمثلها بدلاً من بلقيس. وفجأة وجدت المرأة نفسها أمام مواجهة غير متوقعة مع محيط شديد البأس والقوة، وظهر لها على المسرح مطالب بالعرش لم يكن متوقعاً بدوره. ولما كان عمرو من سلالة ملوكية فقد اتخذ الصراع منذ البداية على العرش، طابعاً انشقاقياً تأهبت فيه كل الأطراف لحسم الموقف. بالطبع لم تكن بلقيس مهيأة لخوض تجربة صراع من هذا النوع في مجتمع قبائلي شديد الحساسية حيال حكم امرأة، مثلما لم تكن مهيأة لممارسة السلطة تلقائياً. ولشعورها باستحالة مواجهة القوة التي يتمتع بها خصمها وقدرته على تحشيد إمكانات المجتمع المسلح للإطاحة بها وحتى قتلها، فقد فرّت نحو ديار بني أسد بن هزّان. وكانت أرضهم في جو وهي اليمامة التي قصدها طرفة بن العبد في قصيدته[٢٢].

وصلت بلقيس حصن «علعال» على نهر الحفيف من أرض الأقحاف. هذا النهر الذي ظهر على ضفافه ذات يوم، النبي هود والتقى بعاد. والمصادفة الغريبة التي تحفل بها عملية الفرار هذه نحو المكان (المقدس) دون سواه، إنما تكمن في الفحوى الرمزي للقاء مع نبي (ميت). ولا بد أن ثمة محمولات أدبية عديدة تشكل منظراً خلاّباً لا يمكن بلوغه من دون الغوص عميقاً في السياق الأسطوري الذي رُسم لعملية الفرار. إنه نوع من هجرة داخلية اضطرت إليها الملكة المخلوعة تمهيداً لعودة عرشها. وفي هذا المكان

(٢٢) لإبنة الجنيّ بالجوّ طلل.. الخ.

الذي صوّرته الميثولوجيا (في فرعها الإسرائيلي)، ظهر هود لعاد وكلمه عندما هلكت عاد بالريح الصرصر. (التي تحدث عنها القرآن الكريم). رمزياً تكون بلقيس في هذه الحقبة من صراعها حول العرش، قد التقت بالنبي هود وذلك عبر بلوغها قبره، وهو أمر يماثل من الناحية ذاتها موتاً للعرش الذي سُلب منها في غمرة الصراع وبواسطة القوة المباشرة. هنا سوف يحدث أول لقاء خيالي تمّ تفريغه من أية أوهام أو أغراض بين ملكة مخلوعة ونبي ميت. إن الدلالة التراجيدية الأكثر صراحة تنبثق من لحظة اللقاء: الموت كمعادل دلالي للاستلاب؛ فالملكة المخلوعة لا تملك ما تعرضه على نبيّ لا يملك بدوره ما يعرضه عليها. إن كلاًّ من النبي والملكة في وضعية تمّ فيها سلب القدرة على إحداث التغيير، وهما على حد سواء ضحية هذا الاستلاب. إن توضّعاً كهذا للنبي لا يمكنه إلاّ أن ينجم عنه اعتذار ضمنيّ عن المساعدة، وبكلام أدق اعتذار عن التحالف المطلوب لهذه اللحظة دون غيرها من أجل استرداد العرش. لقد فقد النبي والملكة تحت هذا الشرط أي إمكانية لقيام التحالف بينهما. ولذا سوف تستدير الملكة استدارة أكثر واقعية للبحث عن حليف آخر طارحة من حسابها الجانب المقدس، فإذا كان الأمر مستحيلاً مع نبي ميت، فليكن مع رجل حي. ومهما يكن من أمر فإن التخلي عن المساعدة المرغوب بها والمطلوبة بصورة مباشرة من المقدس، واللجوء بدلاً من ذلك إلى البحث عن شخص ما، سعياً وراء معونته يفترض - في إطار الرواية الميثولوجية - وجود تصميم غير محدود على تجاوز هذا الشرط، وبذلك ستغدو مسألة الصراع على العرش مُفرّغة تماماً من أي مضمون أخلاقي أو قدسي، وتغدو بالتالي شأناً تقليدياً يمكن أن يخوضه أي صاحب حق مزعوم ضد جماعة بشرية، ملكت مصادر قوة مرهوبة الجانب.

يد إن هذا التحول التراجيدي في العلاقة مع المقدس ينبىء، فضلاً عن ذلك. بتبدّل نوعي في مجرى الصراع الذي سيتخذ منذ الآن شكله الكلاسيكي: مجابهة القوة الغاشمة بعون خارجي، يخلو على طول الخط من أية دوافع دينية أو ثقافية. إنها الآن امرأة مجرّدة، تخلّت عن بُعدها الرمزي الذي طبع شخصيتها، بل وأُرغمت على أن تخرج من الحيّز الرمزي إلى الحيز الواقعي لكي يكون بوسعها طلب هذا العون؛ ومن ثم المطالبة بالعرش المسلوب، حتى ولو أدى ذلك إلى طلب المساعدة من قوى، تتوضّع في إطار الصراع القبلي، في الحيز ذاته المتروك دوماً للعدو، وهو على أية حال، حيز أخلاقي يُترك باستمرار لكي تشغله قوة قبلية متمردة على سلطة الدولة. إننا نلاحظ من تاريخ صراع ملوك سبأ وحمير، ضد توزّع السلطة وتناثرها بين القبائل، في حضرموت أو ريدان أو حتى في نجد، إن هذه القبائل كانت مستعدة دوماً لتقدم مساعدتها لكل متمرد ضد السلطة المركزية. وهي بهذا تواصل إرثاً وتقليداً طالما مثّل لها شكلاً وحيداً وملائماً لكي تنفرد بسلطتها، مبتعدة قدر الإمكان عن هيمنة قوة أخرى، قبلية أيضاً ولكنها لبست لبوس السلطة. ويدلنا تاريخ هذا الصراع إلى عدد غير قليل من الوقائع التي جاءت النقوش اليمنية على ذكرها، وخصوصاً تلك المتعلقة بطموح كل حاكم جديد، ومهما كانت أهميته أو قوته، لفرض سلطانه على أطراف المملكة، أي حيث تنتشر سلطات قبلية أخرى. ولذلك لا بد من النظر إلى فرار بلقيس الميثولوجي نحو حصن علعال، على أنه كان يتضمن أكثر من مجرد طلب الاستجارة بسلطة والأمل بحمايتها، لأنها تدرك قبل غيرها، إن هذه الإستجارة، وفي ظروف الصراع على العرش، إنما كانت تعني لا

محالة، دفع شظايا السلطة في الفضاء الصحراوي المفتوح إلى الارتطام بالمركز.

إن خبر الفرار الذي يورده ابن سعيد الأندلسي[٢٣]، يتضمن تفصيلاً أكثر دقة وأهمية من الخبر ذاته الذي أورده (التيجان) مع إنه نقل عنه حرفاً حرفاً، فبلقيس توجهت إلى ملك اليمامة الذي كان انتصر لتوّه على طَسَم وجَدْيس وأخرجهما إلى الضواحي، باسطاً نفوذه على أراض واسعة جديدة، هي في الواقع، حقل عمل السلطة المركزية في الجنوب. كان هناك إذن سبب إضافي لإشعال الحرب، ويصدر عن تقلّص مفاجىء وغير مقبول في نوع وطبيعة نفوذ السلطة لصالح شظاياها القبلية. بينما يورد صاحب (التيجان) خبر فرار بلقيس وكأنه هدف بذاته، صممت على الشروع به وهي تتطلع إلى حماية رجل لا بد أن يظهر على مسرح الأحداث، ليقع خلاصها على ايديه ويتفق كل من الأندلسي ووهب بن منبه على أن هذا الرجل، كان موجوداً في المسرح المُعدّ لظهوره.

ينقل الأندلسي اسم الرجل عن بن منبه مع تعديل طفيف في كِنْيته، فهو عند الثاني جعفر بن قرط الأسدي، وعند الأول الهزّاني. إن المرء يمكنه في ضوء المعطيات المتعلقة بقانون الإستجارة القبلي، تقبّل الحقيقة القائلة إن هؤلاء سوف يكونون على استعداد لإبداء المساعدة والحماية. وطبقاً لهذا القانون السائد والمُطبّق على نطاق واسع في الصحراء العربية، يمكن لطالب الحماية أن ينشدها من أقرب جيرانه الأقوياء، وإن هؤلاء ملزمون بحكم الاعراف والتقاليد الصارمة لا بتقديم الحماية المباشرة، وإنما كذلك خوض

(٢٣) نشوة الطرب في أخبار جاهلية العرب، تحقيق د. نصرت عبد الرحمن، ج ١ (مكتبة عمّان، الأردن، ١٩٨٢).

غمار الحرب إذا اقتضى الحال ذلك، ومن أجل الشخص المطلوب للعدالة على وجه الحصر؛ وعلى هذه العدالة أن تتوقف عند تخوم القبيلة التي تطبق قانون الإستجارة، أن تعود القهقرى من دون سؤال السبب. لن نبحث في حقل الدلالات اللغوية عن المعنى الذي تنطوي عليه ميول الميثولوجيا لإعطاء إشارات رمزية حول المكان، ولكن تكفي واحدة من هذه الإشارات للقول إن إقتران فرار بلقيس ووصولها إلى الطرف الحامي، بوجود رجل من بني أسد، إنما يمثل تلميحاً من طرف خفيّ إلى قابلية التعويض التلقائية عند الجهة الخاسرة والمهزومة. ولكلمة بني أسد التي يلحّ عليها بن منبه، دلالتها الكاملة في هذا السياق التعويضي. إن بلقيس تنشد المساعدة من العدنانيين أبناء عمومتها وخصومها.

لقد ظهر الرجل المنشود للعب الدور المطلوب: جعفر بن قرط. وسوف تطلب منه أن يُجيرها ويقدّم لها حمايته الكاملة. وسيقوم هذا بالفعل بشهامة غير نادرة بإدخالها إلى خِدْر بناته واعداً إياها بالأمان. ولكنه من طرف خفيّ أيضاً، يصرّح عبر تطبيق قانون الحماية القبلي، عن نزعته البدوية، الصدامية، الموجهة والمُحرّكة دوماً صوب الدولة. وعبر حماية بلقيس ستكون هناك فرصة لإعلان هذه النزعة على نحو ما. واقع الحال أن تاريخ ملوك سبأ وحمير حافل بمثل هذه الصراعات الطارئة أو المستمرة ضد القبائل العدنانية المتمردة، وما من ملك من ملوك حمير إلاّ وكانت له بحسب الإخباريين القدماء صولات وجولات في أراضي أبناء عمومتهم، وهو صراع يعكس كما سنرى، نمطاً من الصراع بين الحياة الزراعية المستقرة في الجنوب والحياة البدوية المنفلتة في المدى الصحراوي الشمالي من أرض الجزيرة العربية. كان جعفر يذهب كل عام إلى مكة ثم يعود منها ليجاور قبر هود النبي طوال شهر

محرّم تنسكاً وتعبّداً. وبين حُصْنِه المنيع والقبر مسيرة يوم واحد. ولم يكن الرجل ملكاً، ولكنه كان من أشراف القبيلة كما يؤكد الأندلسي وله مجلس شراب يحضره الملك شخصياً. «فاتفق أن حضر شرابه عمرو بن عبّاد الأودي (وفي التيجان: الأزدي) الفاتك. فاغتاله وقتل الملك». هذا الحادث العرضيّ سوف يغيّر تماماً وجه التراجيديا ومسارها. إذْ عقب ذلك ستجد بلقيس نفسها أمام محنة عاطفية: كان عمرو بن عبّاد يعشق ابنة ضحيته واسمها الجذْجاد «فكرهت أن تكون عند قاتل أبيها. وأخذت في ذلك مع بلقيس. فقالت لها: دعيني أُسر إليه عوضك» وستقول هذه بنوع من الأمل: شأنك وإياه. ثمة اختلافات غير قليلة بين رواية بن منبه، ورواية الأندلسي، ومع ذلك فهما تتفقان في الخط العام للأحداث. فعند (صاحب التيجان) اكتشف مغتصب العرش مكان بلقيس وتوجه صوبها. وبعد حادث القتل ستتدبّر حيلة متقنة، إذ أخذت معها مدية وخبأتها تحت جدائلها، فلما عزم على مباشرتها قتلته بتلك المِدْية ثم لبست ملابسه وأخذت سلاحه وذهبت إلى عمرو ذو الأذعار مغتصب العرش. كانت تلك لحظة شعور طاغية بضرورة الاستسلام. بيد أن الأندلسي يسرد تفصيلاً هاماً، إذ بعد أن قتلت بلقيس قاتل جعفر (عمرو بن عباد) أعادت المُلك إلى أهله. «فشكروا لها ذلك، وسعوا في الصلاح بينها وبين ذي الأذعار» أما وهب بن منبه فإنه يصوّر المسألة على أنها كانت استمراراً للحظة التحايل، وأنها عندما قررت المسير نحو مغتصب العرش، إنما كانت تضع نفسها لا في موقع المستسلم، بل في موقع من يسعى إلى الثأر عبر الحيلة لقد جاءته بلقيس بنفسها، وهذا كافٍ للإحساس بالفرح. ولذا سيطلب ذو الأذعار منها أن تكون زوجته. وعندما أُحضرت الخمرة راح ينادمها كما لو لم تكن من

قبل طرديته. كانت بلقيس قد تدبرت الأمر وصمّمت على المضي قدماً في مغامرتها مستخدمة سلاح الخداع من أجل التغلب على العنف مُجسَّداً في شخص الملك. وثمة إشارات دقيقة عند الأندلسي حول طغيان الملك، وهو ما من شأنه أن يُسهّل وإلى حد بعيد مسألة الخلاص منه، لأنه في الأقل يوفر إجماعاً قبلياً جديداً هي بأمسّ الحاجة إليه. لقد أمكن للخداع أن يتغلب على العنف في لحظة المجابهة التي لم تكن ممكنة، ومع هذا فإنه أحرز انتصاره بفضل ميّزته الاستثنائية كعنف مضاد بوسائل غير عنفيّة. ليس سوى الخداع إذن، من وسيلة أمام الملكة لكي تستردّ عرشها في ظروف تتلاشى فيها أية إمكانية فعلية لعقد تحالف مع سلطة أخرى: نبيّ أو ملك. وعلى ما يذكر كتّاب الميثولوجيا القديمة فإن بلقيس قدمت نفسها للعنف الهائج كبديل تضحوّي، ولكن من أجل إخماد حركته: إننا وجهاً لوجه أمام امرأة افتقدت تماماً للوسائل والاجراءات التي تمكّنها من استرداد صورتها، ولم يتبق أمامها سوى أن تلعب دور الأضحية البديل وأن تلزم نفسها بلعب هذا الدور إلى النهاية(٢٤).

تتفق معظم الروايات في وصف الخديعة. وتبقى روايتا الأندلسي وبن منبه أكثر دقة من هذه الناحية، فبعد أن دخلت بلقيس إلى قصر الملك ذو الأذعار ونادى هذا ساقي الخمرة وراح ينادمها، همّ بها ولكنها لم «تمكنه من نفسها» قائلة: «أيها الملك سترى مني ما

(٢٤) هذا في الحقيقة ما فعلته شهرزاد مع شهريار، إذ عرفت أن المخرج الوحيد الممكن من دائرة العنف، يكمن في تقمص دور الأضحية والإقدام على لعب هذا الدور قصد مخادعة العنف. من الضروري ملاحظة أوجه الشبه في السلوك التضحَوي بين بلقيس وشهرزاد. وقد تساعد دراسة معمّقة في مكوّنات ألف ليلة وليلة في حسم الجدل حول نِسبتها للعرب.

هو أفضل؟» فاستكان الملك وظلا يتسامران. وهكذا راحت بلقيس تسقي زوجها المزعوم الخمرة وتعِدُهُ بأن يكون له ما يريد. ولما لعبت الخمرة برأسه وطرحته أرضاً استلت سكيناً وقتلته ثم غطّته بالثياب وخرجت إلى الحرس قائلة: «إن الملك يأمركم أن ترسلوا وراء كبار القوم». وعلى الفور راح هؤلاء في إثر كبار القوم يستدعونهم للقاء الملك. وبالفعل جاء هؤلاء وهم متلهّفون لمعرفة سبب استدعائهم في هذا الوقت المتأخر. وإذ اجتمعوا في قصر غمدان خرجت بلقيس قائلة: «يا أمراء حمير إن الملك تزوجني على أني برئت له عن مُلكي في حياته. وأنتم تعلمون أنه لا يولد له. فلما علم مني الخضوع بحقه والاستسلام لإرادته وأمره، فوّض إليّ المُلكَ بعد موته»[٢٥]. ثم أضافت: والآن أريد منكم عهداً بهذا؟ ولم يجد أمراء حمير بدأً من الاذعان لهذا الطلب الصادر باسم الملكة الجديدة، فقدموا لها العهد وذلك بتوليتها المُلكَ بعد موت زوجها المزعوم. في هذه اللحظة ستقرر بلقيس الكشف عن خديعتها. اصطحبت أمراء حمير وسارت بهم في أروقة قصر غمدان وهم يلحّون في سؤالها عن مكان الملك. وعندما وصلت إلى حيث الجثة المسجاة والمغطاة بالثياب، سارعت إلى الكشف عن وجهه. هوذا الملك؟ قالت بلقيس. فصُعق أمراء حمير للمفاجأة. مَنْ فعل هذا؟ سألوا. فجاء الجواب: «أنا ولي العهد عليكم بعد الملك. هيا اخرجوا»[٢٦].

الأندلسي من جانبه لا يعترف بهذه الرواية. إنه يكثفها إلى أبعد حد، ويزعم أن أمراء حمير بعد أن رأوا الجثة استبشروا «لأن ذا

(٢٥) التيجان، المصدر نفسه.
(٢٦) المصدر نفسه.

الأذعار كان ظلوماً جباراً، وكانت مُدَّته قد طالت مائة وخمساً وعشرين سنة»[٢٧].

وينقل الأندلسي وابن هشام[٢٨] وحتى وهب بن منبه صوراً مفصّلة عن فظائع ذو الأذعار وطرائقه الوحشية في تعذيب خصومه. وعلى الرغم من أن ما ينقله عن منبه لا يتسم بدقة كافية في هذا الصدد، فإن صور الكراهية التي قابلت بها حمير ملكها كانت كافية بحد ذاتها لفهم أنواع الانقلاب الذي قادته بلقيس ضد «ذو الأذعار» واستردت عبره عرشها المفقود. ووفقاً للدلائل التي نملكها اليوم عن الدور الحميري الأول. بفضل النقوش اليمنية واستنتاجات علماء التنقيب: هومل. جلاسر. ليفي. فيلبي، فإن انقلابات القصر كانت ظاهرة مشهودة على نحو ما في تاريخ ملوك حمير، وقد سارت تقريباً، جنباً إلى جنب، بموازاة نمط من التمردات المحلية في أغلب المقاطعات اليمنية. ويبدو أن انقلاب ذو الاذعار الذي استولى بموجبه على العرش قد تمّ في غُمدان التي حملت اسم القصر وعرفت به، ولكنه مع هذا كان تجسيداً للنمط ذاته من انتفاضات الولايات والمقاطعات. وهذا ما يؤكده الأندلسي استناداً إلى (صاحب الكمائم) الذي يصف ذو الأذعار كالتالي: «هو الذي ظهر في غُمدان وقاتل بلقيس حتى ضعفت عنه»[٢٩] ويعني ذلك أن انقلاب ذو الأذعار لم يكن مجرد انقلاب قصر جرى في إطار الاحتجاج على توليه امرأة، وإنما كان على وجه الدقة استثماراً

(٢٧) نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب.

(٢٨) ابن هشام، السيرة.

(٢٩) نشوة الطرب، إن المعضلة التي نواجهها مع (صاحب التيجان) تكمن في وجود تشوّوش غير قليل في طريقته الاستطرادية. إنه ينقل عن آخرين بقدر محدود من الأمانة، ويدمج روايته بأخبار هؤلاء. مع الأندلسي يختلف الأمر.

للحظة ضعف ناجمة عن عهد انتقالي إثر وفاة شرحبيل (الذي يظهر في معظم النقوش اليمنية بصيغته هذه: ايل يشرح[٣٠] نظّمه وقاده شخص طموح للتخلص من بلقيس والتمكن بالتالي من نقل الحكم إلى سلالة حاكمة أخرى، وفي الوقت ذاته فرض قيادة قادمة من المحيط الواسع للسلطة بدلاً من إعادة مركزتها في عائلة شرحبيل (ايل يشرح). بينما كان انقلاب بلقيس تأكيداً للظاهرة بما هي سياق مشهود من التبدلات الدراماتيكية. إن عنصر الخديعة يؤكد بدوره هذا الطابع. ويطوّره على أساس كونه العمل العنفي الوحيد الممكن والمتاح أمام بلقيس لاسترداد عرشها.

هكذا تمّت عملية توليتها من جديد عرش المُلك في سبأ، وهو أمر مماثل إلى حد كبير لما جرى مع النبي سليمان نفسه، الذي استرد عرشه المغتصب بعد صراع مرير مع الشيطان.

إن واقعة صراع النبي سليمان مع الشيطان شائعة في المصادر الإخبارية القديمة إلى درجة يصعب معها استنباط رواية واحدة مقبولة حتى في الإطار الميثولوجي. لقد أصبحت هذه الواقعة نهباً لخيالات وأهواء معظم الإخباريين، الذين لم يتردّدوا لحظة واحدة في سرد وقائع إضافية أو على هامش الحدث، بحيث ان جوهر الصراع يكاد يندثر تحت ركام هائل من الصور والتفصيلات. بيد أن الطبري وهو المؤرخ الحصيف والدقيق؛ يقدم للباحث عوناً ممتازاً وجديراً بالثقة؛ وتساعدنا طريقته المبتكرة في الاستقصاء، على المضيّ قُدماً في هذا السبيل. إن حذره الشديد وعنايته بالخبر تقدمان لعملنا مساعدة لا توصف، فهو لا يجزم أم يقطع نهائياً بالخبر الذي يورد. بل يترك لنا حق الاستنتاج المناسب والمتوافق مع

(٣٠) وبشهادة الطبري فإن أهل الأنساب يسمّونه اليشرح (تاريخ الأمم، ط١).

قناعاتنا. وعندما يتعلق الأمر بمسألة نَسَب بلقيس، فإن الطبري سيختار الحياد والموضوعية: «بلقيس - هي فيما يقول أهل الأنساب يلقمة[٣١] ابنة اليشرح - ويقول بعضهم: ابنة إيلي شرح ويقول بعضهم: ابنة ذي شرح». يمكن لهذا الاستقصاء الحذر أن يساهم في حل بعض المشكلات المتعلقة بالرواية الميثولوجية، على الأقل في الجانب المتصل بإمكانية إجراء مقاربة لها مع النقوش اليمنية.

وصل النبي سليمان إلى نجران ونزل فيها. وهذا ما يقطع به وهب ولكن الطبري ينقل عن مجاهد قوله إنه حزّر المكان الذي نزل به وهو: [ما بين الكوفة والحيرة قَدَر فرسخ] وذلك في معرض إشارة مجاهد إلى أن ابن عباس كان يصف لهم المكان ولم يصرح به إطلاقاً. بكلام آخر تخيّل مجاهد المكان الذي وصفه ابن عباس على أنه شبيه بالمواقع التي سمع بها أثناء انتصار الإسلام وانتشاره خارج الجزيرة العربية. ولذلك لن نقيم وزناً لهذا التخيّل ونعتمد بدلاً منه تحديد وهب، إذ لوجود سليمان المفترض في نجران بُعد هام في إعادة تأويل الأسطورة. الأندلسي من جانبه يتتبّع على طريقته خط رحلة سليمان ويتوقف عند كل محطة من محطاتها. ولكنه يجعل نقطة الانطلاق من الشام مستخدماً النص القرآني ﴿غُدُوُّها شهر ورواحها شهر﴾[٣٢] وذلك في معرض وصفه للمسافة الفاصلة بين نجران والشام. ولكي تكتمل تلك الرحلة الأسطورية أدبياً، كان لا بد للأندلسي أن يصور كيف أن الطير كانت تظلّل الموكب المهيب، حيث النسور عن يمين النبي وعن

---

(٣١) يرد هذا الاسم في صيغ عديدة. فهو عند يوسيفوس (ماقدة) Makeda وعند الأحباش وسواهم: (ماقدة) وهي ملكة (شبا). أنظر للمزيد من التفاصيل: جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب**، ج٢، والطبري، ج١.

(٣٢) **القرآن الكريم**، سورة سبأ، الآية ١٢.

شماله فيما الجن يمشون خلفه. لقد مرّ أولاً بالمدينة فتوقف فيها قائلاً: إنها مهجر نبي كريم يخرج في آخر الزمان من العرب. ثم بلغ مكة فطاف في البيت، وملك مكة عندئذٍ هو البشر بن الأغلب الجرهمي الذي ورث العرش عن آبائه، وبالطبع تحت طاعة بلقيس. وبعد ذلك وصل نجران.

في هذا المكان سوف يلتقي النبي الرجل المُلقَّب بـ(أفعى نجران) وهو كما يقول الإخباريون: القلمَّس بن عمرو الحميري. لقد كان شيطاناً في صورة رجل لشدة دهائه. ومع ذلك فقد أخفق في الحكمة والطب والكهانة وهي أسلحته التي فكر بإشهارها بوجه النبي، لأنها لم تكن لتعني شيئاً أمام ما رآه من معجزات. كان القلمَّس يفكر في الواقع بإلحاق الهزيمة بالغرباء القادمين إلى مملكته نجران، بيد أنه ما إن رأى «طوالع عسكر سليمان قد طلعت تواضع وذل»[٣٣]. وعلى الفور ألقى الملك أسلحته وسلّم بجبروت خصمه بل وآمن به. ولم يكتف ملك نجران بإعلان هزيمته من دون حرب، وإنما سارع إلى كتابة رسالة عاجلة إلى بلقيس: إني رأيت قوماً لبسوا الذّل تحت العزّ. والفاقة تحت الغنى، والصبر تحت القدرة. ينصرون [بلا حرب] ويقدرون بلا استطالة[٣٤].

كان جواب بلقيس على رسالة ملك نجران مختصراً: الملوك تفعل ذلك حتى تستميل هذا العالم[٣٥]. ومع ذلك فقد رغبت بأن تختبر بنفسها معجزات النبي الذي غزا أرضها بجيوش جرارة. ذهبت إليه على رأس اثني عشر ألف جندي وثلاثمئة قِيَل على ما

(٣٣) نشوة الطرب وأنظر: التيجان.
(٣٤) المصدر نفسه.
(٣٥) نشوة الطرب.

يذكر ابن عباس، الذي ينقل عنه الأندلسي، ووهب، والطبري. واليمنيون القدماء يسمّون القائد قيلاً كما يوضح ابن عباس. ولأن الطبري شغوف بتحديد الأرقام إمعاناً في ميوله للدقة والموضوعية فإنه يقترح علينا الرقم هكذا: إثنا عشر ألف قيل معها من ملوك اليمن، تحت يد كل قيل منهم ألوف كثيرة(٣٦). في الأثناء كان النبي يطلب إحضار عرش بلقيس بينما كانت هي تُعدّ لخلوة معه من أجل أن تختبره «أنبيّ هو أم ملك؟» بتعبير الأندلسي.

في أعقاب هذا اللقاء ستجري سلسلة من الاختبارات المصمّمة لاستكشاف هوية الآخر، القادم، الغريب، الذي حطّ رحاله فجأة في المملكة. إننا لا نعرف على وجه التحديد الكيفية التي وُضِعتْ فيها خاتمة اللقاء، فثمةِ روايات متناقضة بشأن زواج بلقيس من سليمان، وبعضها ـ الطبري ـ يؤكد أن النبي زوّجها بناء على طلبها من تبّع همدان الذي بفضله تكون قد أصبحت ملكة على اليمن كلها، بينما بعضها الآخر ـ الأندلسي ـ يزعم أنها تزوجت من سليمان وأنجبت له إرخيعم (إرحعبيم) وهذا ما يؤيده صاحب (التيجان). ومع ذلك فإن المرء لا يستطيع تجاهل ذلك الإلحاح غير العرضي على عذرية بلقيس. إن العلاقة بين العذرية والنبوة ذات طابع فائق الحساسية في هذا المضمار، لأنها تعرض علينا نظاماً من المشاعر يتداخل فيه الجانب العاطفي بالإنبهار، والحاجة إلى رجل مرهوب الجانب (كما يشدّد الأندلسي) بالرغبة في تأمين العنصر الأكثر أهمية في مستقبل المملكة، وطموحها للتمدّد خارج إطارها

(٣٦) يمكن الافتراض أن كلمة (قيل) ذات صلة قوية بالمعنى الذي يتضمنه الكلام، القول. وفي شمال أفريقيا لا تزال كلمة (بو قالة) الشعبية تعني (قول). وقد يكون دور هؤلاء الأقيال استشارياً لأنهم يتمتعون بميزة سياسية أكثر منها عسكرية. ووجودهم في قوام الجيش الذي حركته بلقيس يدعم هذه الفرضية.

الجغرافي الضيق، تجسيداً لطموحات أسلافها العظام؛ أي التحالف مع نبي. إن تسليمنا الأوّلي بعذرية بلقيس يفرض علينا الكشف عن اللغة الرمزية التي يتضمنها هذا التأكيد من جانب الإخباريين. وهذا ما سوف نتكلم عنه لاحقاً.

والآن: سيقع الحديث الأهم في رحلة النبي سليمان إلى اليمن. هنا، في هذا المكان الذي أمكن فيه إحراز نصر لامع على مملكة مزدهرة مترامية الأطراف، سارعت من دون إراقة دماء، إلى دخول الدين الذي حمله النبي وبشّر به عبر معجزاته، ظهر الشيطان، ليخوض مع النبي صراعاً مأساوياً، عنيفاً ومدمّراً. فبعد أن خُدع النبي على يد الشيطان راح يهيم في الأرض، ضائعاً مشرداً مسلوب الإرادة والعقل، حتى أن أكثر الإخباريين حصافة لا يتوانى عن التأكيد على أن النبي مسلوب العقل، التائه، والمشرّد في الفيافي، كان يأتي نساءه وهنّ في الحيض، بينما يتمنّع عنهن عندما يغتسلن. ووسط استغراب واستهجان رجالاته اكتشف الجميع أن النبي قد انقلب على نفسه. لقد صوّر الشيطان نفسه على صورة نبي وجلس بعد ذلك فوق عرش سليمان. بل وقدّم نفسه على أنه النبي، بيد أنه في الوقت عينه النبي الذي يتصرف على نحوٍ شيطاني. وفي كل هذا ظل النبي يصارع الشيطان. وعندما انتصر عاد العرش المُغتصب، من دون أن تكون هناك خدعة.

يُتيح لنا ذلك أن نستنتج دون تردّد، أن كلاً من سليمان وبلقيس قد تمّ لهما استرداد العرش عقب مصرع الشيطان المُغتصِب، وهذه بلا شك لحظة مثالية لتوطيد دعائم التحالف المنشود. إنه التحالف الذي أُخضع إلى أقسى شكل من أشكال الإختبار لقوة أطرافه وعزيمتهم.

ينبثق معنى هذا الصراع، ومضمون الانتصار بصورة لا لبس فيها من قلب الفكرة التي أشاعها الإخباريون القدماء عن عذرية بلقيس. كان لدى بلقيس في قصر رغدان (كما يقول وهب) ـ غُمدان ـ (كما يقول الأندلسي) أكثر من ثلاثمئة امرأة من بنات أشراف حمير، يعملن في خدمتها وكنّ عذراوات. وقد اعتادت بلقيس على محادثة جارياتها وجهاً لوجه، ومخاطبتهن في القضايا الشخصية من دون أدنى حرج تقريباً. ويبدو أنها أبدت حرصاً كبيراً، وقدراً من الاهتمام الخاص، بتلك المسائل التي يصعب التصريح عنها بالنسبة لعذراء، ولذا صرفت معظم وقتها المخصّص للفتيات على مكاشفتهن بشأن مستقبل هذه العذرية. إنها حازمة إزاء فتياتها الثلاثمئة بالقدر ذاته الذي تبدي فيه اهتمامها ومحبّتها لهن. ويُفهم من الإشارات الإخبارية، أن فتيات بلقيس كنّ يخضعن إلى مكاشفات غاية في الصراحة والمباشرة حول ميولهن إزاء الرجال. بعضهن ـ عندما يَبلُغْن ـ لا يتردَّدن عن التصريح بوجود رغبة قوية في الاقتران برجل. الأُخريات، وهنّ إجمالاً يشكلن الأغلبية، كنّ يواصلن التمسك بعذريتهن. ويروي وهب بن منبه، وهو ينفرد بهذه الرواية تقريباً، أن بلقيس كانت تحبس الجارية حتى تبلُغ ثم تحدثها حديث الرجال، فإذا رأتها قد تغيّر لونها ونكست رأسها عرفت أنها أرادت الرجل، فسرّحتها إلى أهلها ووصَلتها وزوّجتها. وإذا ما رأتها مستمعة لحديثها، معظّمة، لها، أطالت النظر إليها غير متغيرة اللون، علمت أنها لا تريد فراقها(٣٧).

لا يمكن الاشتباه في هذا السلوك إلاّ على أساس صلته غير المنظورة بشكل من أشكال البغاء المقدس، حيث بعض العذراوات ينذرن

(٣٧) التيجان، وأخبار اليمن، لعبيد بن شرية.

أنفسهن كزوجات للآلهة. إن الشعوب التي احتك بها اليمنيون القدماء في واحدة من أكثر لحظات تاريخهم قوة، عرفت هذا الشكل من البغاء المقدس، الذي كان منتشراً أيضاً داخل الجزيرة العربية. والعذرية التي طالما ألحّ عليها الإخباريون، تندرج في إطار هذه الممارسة الدينية، حيث يغدو الرجل مصدر دنس، مقابل للدنس النسوي، موازٍ ومنافس له أيضاً. وإذا ما تقبّلنا فرضية زواج سليمان من بلقيس، فإننا إنما نتقبّلها وفقاً لهذا المنظور: بوصفها عذراء نذرت نفسها لزواج إلهي، فإنها وجدت في النبي تجسيداً وحسب. إنها على غرار ما كانت تفعله عذراً وأن بابل المجاورة تقدم جسدها قرباناً للإله لكي تظل طاهرة. لقد أطلق البابليون على العذراوات المنذورات للزواج الإلهي كلمة: الطاهرات.

هذه العذرية الأبدية التي نشدتها بلقيس لم تكن في واقع الحال سوى استمرار لممارسة دينية سابقة على اللقاء بالدين الجديد، الذي أبطل الممارسة فعلياً وحرّمها ولكنه أعاد أدراجها في الوقت نفسه في سياق جديد. ويُفهم من حديث بلقيس مع سليمان حول مسألة الزواج، كما نقله لنا وهب والأندلسي والطبري، أي النقاش برمته تركز حول احتجاج مُعلن أبدته بلقيس بصيغة استنكارية: «ومثلي يا نبي الله ينكح الرجال»[٣٨]. كان إبطال الممارسة الطقوسية لنمط من البغاء المقدس هدفاً رئيسياً من أهداف سليمان، ولذلك قال لها: لا ينبغي لك أن تحرّمي ما أحلَّ الله لك[٣٩]. ولدينا سلسلة لا تنقطع من الأدلة والشواهد على انتشار هذه الممارسة في الجزيرة العربية قبل الإسلام بوقت طويل. ومع هذا،

---

(٣٨) الطبري، ص ٤٩٤.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٩٥.

فإن زواجها من النبي لا يعني بطلان نزعتها إلى التمسك بعذريتها، أي طهارتها من الدنس، وإنما على الأرجح، يعني استمرار على نحو ما، وذلك بفضل إقترانها برجل إلهي.

إن طهارتها الأبدية وعذريتها التي صانتها عن الدنس، ممكنة في حقل هذه الممارسة الطقسية التي ستتخذ منذ الآن شكلاً جديداً وحسب، إذ ما دامت قد وهبتْ جسدها قرباناً للإلوهية، فإنها وعبر العلاقة «الجنسية» مع النبي إنما تحقّق اقترانها «الشرعي» الطقوسي بالإله. ولذلك نظرت الميثولوجيا العربية والإسلامية إلى زواج سليمان وبلقيس على أنه زواج مقدس. لقد حدّثتنا المكتشفات الأركيولوجية بالتفصيل عن طقوس البغاء المقدس وأشكاله المتنوعة؛ المنتشرة خارج نطاق الحضارات المركزية الكبرى في المنطقة، فكاهنة المعبد (البغي المقدسة) الكبيرة هي التي تنام مع تموز في الأسطورة العراقية القديمة، بينما يتعيّن على الكاهنات الأخريات التابعات أن يمارسن هذا الطقس الاحتفالي مع الغرباء. إن فضاء الإيروتيكيا الذي ترسمه الطقوس الشائعة في الأساطير، يُعطي لمكان الممارسة الاحتفالية موقعاً خاصاً، فعشتار اتحدت طقوسياً بتموز في سرير داخل حجرة سرية في المعبد. وبالنسبة لبلقيس التي نراها على هيئة كبيرة الكاهنات في قصر رغدان (غُمدان) ومن حولها ثلاثمئة من الفتيات اللواتي نذرْن أجسادهن للرب؛ فإنها تجد في صورة سليمان ذلك الاتحاد الإيروتيكي المدهش بين الإله والغريب، وهو اتحاد نادر الحدوث ويمثل لحظة مشرقة وخاصة من لحظات الاكتشاف. لقد عبّرت الأحاجي والألغاز المتبادلة بين النبي والملك منذ اللحظة الأولى عن هذه الرغبة الجامحة في العبور فوراً إلى هذا الشكل من الإتحاد الطقوسي. إن الميل إلى الغريب جنسياً؛ سيظل شائعاً ومألوفاً حتى في عالمنا المعاصر. سيستمر بفضل هذا

الراسب الثقافي، وتبلغ أصداؤه ثقافات ومجتمعات لا حصر لها. واليوم نجد هذا الميل المفاجىء أحياناً، في سلوك الفتيات المعاصرات اللواتي يبدين باستمرار استعداداً مدهشاً للممارسة الجنسية مع الغريب. كان هذا الغريب، نفسه في البُنية الميثولوجية ممثلاً للخصب، ولذلك النمط من الإيروتيكيا التي يختلط فيها الغموض باللذة. ولعل عبارة الأندلسي عن انهيار هذا الطقس عند بعض فتيات بلقيس: فإذا رأتها قد تغيّر لونها ونكست رأسها عرفت أنها أرادت الرجال، فسرّحتها ووصَلتْها وزوجتها تؤكد نمط هذه الممارسة التي تقتضي التمسك إلى النهاية بالنذر الطقوسي: تقدمة الجسد كقربان نشداناً للخلود. هذا الانهيار في طاقة مقاومة الإغراء الجنسي غير الطقوسي، يعني الانزلاق إلى الدونية البشرية والتخلي عن حلم الخلود عبر حصر الجنس في حقل المقدس؛ ولذا ستبدو بلقيس كبيرة الكاهنات شديدة الحزم وفي الآن ذاته بالقدر الكافي من الرقة التي تتطلبها الطقوسية حيال فتياتها، تاركة لهن حق الاختيار بين البشريّ والإلهي.

في هذا الإطار يمكننا أن نضع نشيد الإنشاد الذي حيّر العلماء. أننا لا نكاد نعرف على وجه الدقة تاريخ تأليف هذه الأشعار الجنسية المنسوبة للنبي سليمان، ولكننا نستطيع عبر إعادة تأويلها في سياق الزواج الطقوسي الذي يُفترض أنه جرى في نجران، تقديم بعض الحلول المقترحة. بتأليف نشيد الإنشاد عن ثمانية فصول و٧٧ فقرة صغيرة. وأعتقد أن أطروحة كمال صليبي[٤٠] مصيبة تماماً في تشديدها على ضرورة إعادة ترجمة الكلمات المشكوك بها؛ وهي

(٤٠) صليبي: خفايا التوراة. والتوراة جاءت من جزيرة العرب. وحروب داود (بيروت أعوام ٨٧، ٩٠، ٩١).

إجمالاً، تتصل بمواقع ومدن وأمكنة لم يتمكن الإركيولوجيون التوراتيون من قراءتها على نحو صحيح، واستعصت بالتالي على الفهم. لقد كانت الحبيبة التي تغنى بها سليمان عذراء جميلة جعداء الشعر، ذات شفتين قرمزيتين وفخذين مكتنزين كأنما صبّهما صائغ ماهر.

فُسّر نشيد الإنشاد دوماً، بسبب ما يثيره من حَرَج للمتديّنين اليهود والمسيحيين، رمزياً. وقد شرعت الكنيسة في القرن السابع عشر، وربما قبل ذلك بقليل، في تأويل الأناشيد رمزياً، فالعاشقان هما المسيح والكنيسة، والأصحاب والشهود هم الملائكة في السماء والمؤمنون على الأرض، (وقُبَل الفم) ترمز وقبل كل شيء إلى توق الكنيسة إلى لمس شفتي المسيح[41]. أما الأحبار اليهود فإنهم سعوا إلى تأويل أسبق، قامت محاولة الكنيسة أصلاً على محاكاته، وهو يفيد بأن العذراء هي شعب إسرائيل، عروس الإله يهوه وزوجته.

إنصبت واحدة من أكبر المحاولات المعاصرة لتقديم تأويل مقبول لنشيد الإنشاد على تأمين صلات فعلية بطقس الزواج المقدس. وكانت هذه بامتياز مغامرة كريمر الجريئة[42]. لاحظ كريمر أن الفتاة التي خاطبها سليمان كانت مجهولة الاسم[43]؛ وهي توصف مرة بـ«خليلة» أو «عروساً» ومرة «أختاً». وقد بنى كريمر نظريته جزئياً، على أساس ملاحظات تيوفيل مَيْك القائلة إن الأناشيد هي ليتورْجيات عبرية قديمة كانت تُرتل بمناسبة زواج إله

(٤١) كريمر، صموئيل كريمر، طقوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة نهاد خياطة (قبرص، ١٩٨٦).

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٤٣) إن حجم اسم الملكة في النص القرآني (النمل، سبأ) يتصل بالضرورة بهذا الحجب المتوارث ثقافياً والمستمر باستمرار الطقس.

الشمس من الإلهة الأم؛ التي كانت قد ازدهرت عبادتها في بلاد ما بين النهرين[٤٤]. إن هذه الملاحظة تعيدنا إلى نقطة الانطلاق. ففي النص القرآني ثمة تأكيد على أن ملكة سبأ كانت تعبد الشمس هي وقومها. وهذا بلا ريب أمر مقبول تدعمه معارفنا عن التأثير الهائل لديانات سومر وبابل وانتشارها في الجزيرة العربية. ولما كانت واحدة من الأسس التي تنهض عليها عبادة الشمس، ممارسة طقس الزواج المقدس حيث يتطلب هذا بدوره وجود كاهنات كبيرات، (بغايا مقدسات) وفتيات يلعبن دور الكاهنات الأدنى مرتبة، واللواتي يقدمّن أجسادهن بالنيابة عن الكاهنة الأم، للغرباء، فإن عذرية بلقيس سوف تتضح بأجلى صورها كمعنى طقوسي رُمز به إلى تلك الممارسة. بل إن سلوك بلقيس ينطوي حرفياً على المعنى الآنف: قيام الفتيات بالنيابة عنها بوصفها كاهنة كبيرة بممارسة البغاء المقدس. إن عبارة الأندلسي والمدعومة بسند من وهب عن ابن عباس: «فسرّحتها إلى أهلها ووصلتها وزوجتها»[٤٥] تفيد المعنى ذاته لا رمزياً وحسب وإنما فعلياً؛ ذلك أن زواج الفتيات الذي يتم برضئ وإشراف من الكاهنة الأم بلقيس يتضمن فعلاً جنسياً بالنيابة عنها، تمت إجازته وقبوله حتى وإن بدا خارج إطاره القدسي ومعبّرا في الآن ذاته عن انهيار المقاومة أمام الزهد الجنسي، الذي أريد له دينياً أن يكون نشداناً للخلود. لقد شرح كريمر نظرية ميلك وفنّد نقاط ضعفها، ولكنه لم يلتفت إلى أية إمكانات أخرى خارج نطاق مقاربته للنص التوراتي بالنصوص السومرية. هذه المقاربة على أهميتها وكشفها للتشابه التام بين أناشيد الزواج

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٤٥) نشوة الطرب.

المقدس السومري ونشيد الأنشاد. تحصر المسألة برمتها في الحقل الثقافي. وبرأينا فإن العقبات التقنية يمكن إزالتها من طريق هذا النمط من المقاربات بين الأساطير، والأهم في الواقع، إنما هو تحويل كل مقاربة ممكنة بين النصوص إلى مادة جديدة لإعادة إنشاء الإطار التاريخي الذي تآكل أو اندثر. إن ذلك يعني بلا مراء الانتقال من الحقل الثقافي إلى حقل التاريخ مباشرة. لا يأتي نشيد الإنشاد على تحديد اسم الإله الذي تقرّب إليه سليمان، ولكن بعض علماء التوراة افترضوا إنه يهوه. إن هذا الحجب المُتعمَّد ليهوه لا يعني أن سليمان لم يعرفه، فهو كما يقول النص التوراتي إله إبراهيم واسحق ويعقوب. إنه ذاته (إيل) الذي تجلى ليعقوب وتصارعا، وقد خاطب يهوه يعقوب قائلاً له أنه إيل. سنعامل هذا الافتراض بما يلزم من الاحتراس ولكن من دون أن يُعيق ذلك استخدامنا له بوصفه افتراضاً. ما يدفعنا إلى الاقتراب من الفرضية على وجه التحديد تطابقها مع تسليمنا بالنص القرآني الذي يقطع بكون النبي سليمان جاء حاملاً رسالة دينية جديدة تنسف ديانة بدئية قائمة. وهذا ما قد يؤكد مسألة كون سليمان عرف يهوه. ولكن لماذا قام بحجبه عن أناشيده الجنسية(٤٦)؟

---

(٤٦) إن الأشعار الدينية التي انصبت على الجانب الجنسي ظاهرة مشهودة حتى اليوم. وثمة قصيدة شهيرة كتبها الخميني قبل وفاته جرى تفسيرها ـ بسبب ما أثارته من حرج للحوزة الشيعية ـ رمزياً، وقد تصدّرت وصيته التي نشرتها وزارة الإرشاد الديني في إيران وعنوانها، دعوني أذهب إلى معبد معشوقتي» وهي قصيدة قصيرة كتبها مرشد الثورة الإيرانية قبل وفاته بثلاثة أشهر، ونشرتها صحف طهران لأول مرة في منتصف شهر حزيران/ يونيو ١٩٩٢ وذلك نزولاً عند رغبة نجل الإمام. وقد سارعت صحيفة «إطلاعات» ـ من أجل تلافي أي تأويل متسرّع لمضمون القصيدة ـ إلى نشر تأويل يُدرجها ضمن التقاليد العريقة للشعر الصوفي الإسلام. يقول تأويل «إطلاعات» إن الخميني رمز [بالخمّارة] إلى العالم الآخر (الخلود). ومعشوقته بفاطمة الزهراء ابنة الرسول(ﷺ) التي رغب بالالتحاق بها: =

سنقوم بإعادة تأويل هذا الحجب في ضوء علاقة النبي سليمان بمعشوقته. ففي إطار هذه العلاقة وقع حدث تراجيدي بالغ الأهمية والتأثير في مسار الرحلة الأسطورية، نعني انفجار الصراع بين النبي والشيطان واغتصاب العرش. وهو الحادث الذي جرى مع بلقيس من قبل كما رأينا من السياق الميثولوجي. قبل ذلك لا بد من معالجة فرضية ميك حول معرفة سليمان بيهوه. إن انطون موتكارت[٤٧] يدعم رأي جمهرة من العلماء يكون عصر سليمان قابل للتحديد في ضوء المعطيات المتوفرة، وهو جرياً على هذا التقليد يضعه تقريباً في [٩٥٠]ق.م. وبذلك يجعله على مقربة من عصر تغلات بلاسر الثاني ٩٦٤ ـ ٩٣٣. أي عملياً، على مقربة من ثقافة آشورية عميقة منتصرة شملت انتصاراتها قبرص ومصر، وعرفت من بين ما عرفت وعلى نطاق واسع أدباً إيروتيكياً فعّالاً. إن الإطلاع على النصوص الآشورية من شأنه أن يوفر جملة من

[أنا مشدود إلىٰ ذلك الخال على شفتيكِ
رأيتُ الألم في عينيكِ فأصابني المرض
حزن الحبيب أوقد ناراً في جسدي
وكل مَنْ في السوق يدركون كم أنا مُعذَّب
إفتحوا لي أبواب الخمّارة ليل نهار
فأنا أكره المدرسة والمسجد
خلعت ثياب العِفّة والرياء
وارتديت الثياب التي تميّز رواد الحانات المُسنّين
فاستعدت السكينة والصفاء
واعظ المدينة يزعجني بمواعظه/ دعوني أذهب إلى معبد معشوقتي
أنا الذي أيقظتني يد معشوقة]
(أنظر: جريدة الأرض (قبرص، ليماسول)، العدد الأول، ١٩٩٢).

(٤٧) أنطون موتكارت، تموز عقيدة الخلود والتقمص في الشرق القديم، ت. توفيق سليمان (دمشق: دار الجد، ١٩٩٥).

المنافع بهذا الصدد، إذ كانت عبادة تموز وعشتار قد تحولت تحولاً جذرياً إلى عبادة الإله آشور، وهو إحدى صيغ تموز (ديموزي) ومعه استمرت طقوس الزواج المقدس الذي عرفه السومريون من قبل.

إن ايل نفسه كان عرضة لمثل هذا التحول في شخصيته؛ فإذا كان قد ظهر لإبراهيم وإسحق ويعقوب بشخصيته الذي عُرف بها، فإنه ظهر لموسى على أنه يهوه. لقد وضّح يهوه هذا الالتباس في شخصيته عندما قال لموسى[٤٨] أنا ظهرتُ لإبراهيم وإسحاق وموسى ويعقوب «بإني الإله القادر على كل شيء. وأما اسمي يهوه فلم أعرف عندهم». ولكن عندما كان موسى يسأله عن اسمه أجابه بصراحة تامة: «هكذا تقول لبني إسرائيل، يهوه إله آبائكم». يعني ذلك أن فرضية مَيْك عن معرفة سليمان بيهوه قابلة للاستخدام تماماً. ويعتقد أنيس فريحة أن العبرانيين الذين كانوا من جملة القبائل السامية المنتشرة في شمال الجزيرة العربية، لم يكونوا في الواقع موحّدين. والأقرب إلى الدقة إنهم كانوا في سبيلهم إلى ذلك، وأصبح يهوه أحد آلهتهم إله الحرب وهو قائدها[٤٩]. كان يهوه يتميز بكثير مما تتميز به آلهة الصحراء: الغيرة. ومن الثابت أنه كان غيوراً وصارماً وعنيفاً، تماماً مثلما كان داود النبي والد سليمان رجلاً غيوراً. وقد روى أبو هريرة عن النبي محمد(ﷺ) قوله إن داود كان رجلاً غيوراً شديداً وصارماً، فإذا ما خرج غلّق الأبواب. «فغلّقها ذات يوم وخرج فأشرفت امرأته فإذا هي برجل في الدار فقالت: مَنْ أدخل هذا الرجل؟ لئن جاء داود ليلقين منه عناة. فجاء داود فرآه. فقال: مَنْ أنت؟ فقال: أنا الذي لا أهاب الملوك ولا

(٤٨) الكتاب المقدس، سفر الخروج، ٦: ٢،٣.

(٤٩) أنيس فريحة، دراسات في التاريخ (دار النهار، بيروت، ١٩٩٠).

يمنعهم مني الحجاب. فقال: والله إذاً أنت ملك الموت»[٥٠]. والقصة ذاتها ينقلهاعكرمة عن ابن عباس وهذه المرة بطلها إبراهيم. لقد حلّت صفات يهوه في اتباعه، وغَدت الغيرة عقيدة دينية قائمة بذاتها لأنها عقيدة الإله وجوهر رسالته. ولم تفارقه هذه الصِفة حتى في أطوار تحوله. وكما يتضح من جملة الوقائع التي توفّرها مختلف المصادر عن الصفات الشخصية ليهوه، فإن غضبه وسخطه على أي اختراق لعقيدته أو المسّ بها لا بد أن يكون عنيفاً ومدمراً[٥١]. ستكون هذه الصفات الشخصية سبباً في تفجّر الصراع بين النبي سليمان وإلهه.

إن الميثولوجيا الإسلامية تعطي تأويلاً مناسباً يتطابق ويتماثل مع الخط العام لمسار الإخباريات الإسرائيلية. وقد يكون هذا التطابق ناجماً عن استعداد الذهن الإسلامي لتقبل المخيال الإسرائيلي وحتى استيعابه وتسويغ صوره وإرسالاته وخصوصاً فيما يتعلق باالصراع المتفجّر بين سليمان وإلهه. ولعل كون المُخيالين يصدران أصلاً عن عقلية وبيئة بدويتين، ومحور دورانهما ينصرف باستمرار داخل الفضاء الصحراوي، إلى إضفاء طابع عنفيّ على كل صراع، أمر يجعل من التطابق، حالة خاصة مفهومة من هذه الناحية. ربما لهذا السبب رأت الميثولوجيا العربية الإسلامية في صراع سليمان مع الشيطان اختباراً إلهياً، بل وعقاباً أسفر في النهاية عن تجريد النبي من نبوته ومُلكه وعرشه ومعجزاته. لقد حدث كل ذلك فجأة ومن دون مقدمات.

(٥٠) الغزالي، مكاشفة القلوب المقرّب من علاّم الغيوب (دار البشائر، ١٩٩٤).
(٥١) يرى يونغ أن مجرد ظهور يهوه في صورة نار فوق جبل، يدلّل على أنه كان بالفعل إلهاً غضوباً شديداً وصارماً ولا يعرف الرحمة. يونغ، الإله اليهودي، ترجمة نهاد خياطة (دمشق، ١٩٨٦).

يجب أن لا ينصرف الذهن هنا، إلى أن المسألة قد لا تتعدى نطاق ما يعرف في تاريخ الإسلام بلحظة «فتور الوحي» التي واجهها الرسول الكريم(ﷺ)؛ فتلك مسألة مختلفة تماماً ولا يمكن توظيفها في تفسير صراع سليمان مع الشيطان. ما حدث لم يكن «فتوراً في الوحي» بالنسبة لسليمان، وإنما كان صراعاً مفاجئاً فُرض عليه خوض غماره. لقد وقع النبي فريسة اضطهاد الشيطان له من دون أن تكون هناك أدنى إمكانية لعقد مساومة أو هدنة. الأمر مختلف مع الرسول الكريم(ﷺ) عندما تعاظمت ضغوط قريش من حوله وضده على نحو مباشر وشخصيّ. في تلك الآونة، سعى الرسول(ﷺ) إلى تحييد قريش ما أمكن لأجل أن يتخلص من غواية الشيطان التي صُوِّرت في الإخباريات، وخصوصاً عند الطبري محصورة في مسألة آية «الغرانيق». وعلى الأرجح فإن ما واجهه النبي سليمان لم يكن يتعلق بانفصال إلهه عنه، أي توقف شكل التلقيّ للرسالة الدينية عن العمل. ما تعطل في العلاقة بين سليمان وإلهه ليس حيز الحوار المفتوح مع السماء، وإنما العلاقة ذاتها، التي انقلب فيها الإله شيطاناً وراح يصارع ابنه. ولما كانت خبرة يهوه في الصراع الجسدي، الشخصي والمباشر، معروفة لدى سليمان، إذ سبق له أن صارع جسدياً جدّه البعيد يعقوب حين ظهر له، فقد تقمّص (الإله) هذه المرة شخصية الشيطان لينفذ بنفسه نوع العقاب. لقد هبط من عليائه متنكراً، غضوباً وعازماً على تدمير الرجل الذي غدا منذ الآن خصمه وغريمه. يخبرنا النيسابوري[٥٢] نقلاً عن أبي الفضل الحدادي، عن طائفة من الإخباريين عن ابن عباس أخيراً؛ قال بينما نحن عند ابن عباس إذ

(٥٢) أسباب التنزيل، للنيسابوري (القاهرة، مكتبة المتنبي العراقية، بلا تاريخ).

قال: إن الشياطين كانوا يسترقون السمع من السماء فيجيء أحدهم بكلمة حق. فإذا جرّب من أحدهم الصدق كذب معها سبعين كذبة [فبشّر بها قلوب الناس. فاطلع على ذلك سليمان، فأخذها فدفنها تحت الكرسي. فلما مات سليمان قام شيطان الطريق، فقال ألاّ أدُلكم على كنز سليمان المنيع الذي لا كنز له مثله؟ قالوا: نعم. قال: تحت الكرسي. فأخرجوه فقالوا هذا سحر سليمان سَحَر به الأمم]. لا نفهم من هذا النص المُشوَّش والمضطرب إلاّ القدر اليسير. إن الشياطين التي كانت بإمرة النبي وتخشاه بدت مستعدة لخيانته والعمل ضده وفضح أسراره وجعلها بمتناول من يريد. يعكس هذا السلوك حقيقة هامة من حقائق الصراع الذي دار بين النبي وبين إلهه المتقمّص لصورة الشيطان. ولكن ابن الكلبي يورد نصاً من شأنه أن يعيد للنص السابق توازنه، فالشياطين هم الذين كتبوا السحر على لسان آصف بن برّخيا كاتب سليمان وخادمه: ثم إنهم [دفنوها تحت مُصَلاه حتى نزع الله ملكه ولم يشعر بذلك سليمان][٥٣] لم يجر هذا التآمر إذن عقب وفاة سليمان وإنما إبان حياته ونجم عنه خسران النبي وهزيمته. ولكننا هنا حيال شيطان تجسد في صورة شخص اسمه آصف. وهذا - كما تتطابق بشأنه معظم الروايات - هو كاتب سليمان. لدينا الآن طوران من تحول الإله، مرة في صورة شيطان، ومرة في صورة رجل.

هذه الدورة المعاكسة للتحوّل التاريخي للإله كما عرفته عقائد المنطقة، من رجل فملك فإله، كما هو الحال مع إيزيروس المصري وتموز العراقي، تنبيء فضلاً عن المُكابدَة التي تحملها الإله في سبيل تنفيذ عقابه، عن استعداد غير محدود لخوض الحرب بكل الأسلحة

(٥٣) ابن الكلبي، الأصنام.

ضد الرجل الذي كان حتى وقت قريب من أخلص مريديه. هل كان هذا امتحاناً إلهياً كما رأى وهب؟ من المحتمل أن مضمون العقاب يتضمن مثل هذا الامتحان، ولكنه في النهاية تجلى عقاباً صارماً. ولكن لماذا حلّ العقاب الآن وفقط بعد لقائه مع بلقيس؟ هذا ما سوف نتابعه ونستقصي ظروف تصويره كعقاب إلهي صارم.

- ٢ -

مسألة «منطق الطير»

تنسبُ الميثولوجيا العربية الإسلامية لآصف بن برخيا الذي تزعم أنه كان كاتب النبي سليمان وخادمه الأمين، إتهاماً صريحاً بالخيانة. أكثر من ذلك تلصقُ به تهمة تقمّص صورة الشيطان وشخصيته، ولكنها في الآن ذاته تصرّح برغبتها في نقض هذا الاتهام، وذلك عبر إيراد الكثير من الأخبار القائلة أن آصف هو الذي كشف لنساء سليمان حقيقة وقوع النبي فريسة للاضطهاد، وأن كل ما يصدر عنه من تصرف شائن إنما هو من عمل الشيطان الذي تلبّسه. من الواضح أن المصادر الإخبارية القديمة إجمالاً تقف حائرة ومشوّشة حيال الجهة التي يتوجب توجيه الاتهام نحوها، بحيث يتوجب بالتالي استمرار تسليط الغضب عليها. قد تبدو هذه المسألة هامشية على نحو ما، إذا ما قورنت بمسألة الامتحان ذاته الذي أُخضع له النبي بُعَيد انتصاره اللامع وحصوله على اعتراف ملكة سبأ بديانته كما يقول النص القرآني. وطالما كان الامتحان قد وقع في صيغة انتقام أسفر عن تشرّد النبي وضياع عرشه، فإن من المهم تبيان المعنى الذي تضمنه كل من الامتحان والعقاب.

في الواقع لا يبدو هذا الامتحان مفهوماً؛ إذ تصرف إله سليمان على نحو مثير للحيرة بالفعل. لم يكن هناك كما يبدو ما يثير غيرة الإله وغضبه. هذا ما نلاحظه للوهلة الأولى، ولكن من يجزم بذلك؟ لقد وضعه فجأة في قلب تجربة مريرة، أمام المعاناة والألم وجهاً لوجه، في اللحظة ذاتها التي كانت هي لحظة انتصاره. ألا يعني ذلك أن للصراع الذي تفجّر دون أي مؤشرات سابقة، أسباباً كامنة في أساس العلاقة بينهما؟

إن دخول الشيطان الذي تجلى لسليمان في صورة كاتب ـ داخل المشهد الميثولوجي العريض لقصة لقائه مع بلقيس ـ يشكل العنصر الحاسم في هذه التراجيديا الدينية التي نادراً ما لفتت انتباه الباحثين. وتكمن المسألة في انهيار صورة سليمان كنبي وتهشمها [وتحوّله إلى مجرد ملك فقد عرشه وأكثر من ذلك ضياعه هو] في هذه المفارقة المأساوية التي أسفر عنها العقاب: نحن أمام ملك جُرّد من قناع النبي الذي ظل يرتديه طوال الوقت. لا بد أن ذلك كان في أسوأ الأحوال مثيراً للفزع، إذ ما الذي دَفَع الإله لتدبير هذا الإنقلاب غير المتوقع؟

لا ريب أن التراجيديات الدينية لا تفصح أبداً عن دوافع الآلهة الحقيقية لإنزال القصاص بحق الأنبياء. خذوا أيوب مثلاً. لماذا سلط يهوه جام غضبه عليه وأسقمه جسدياً وجرّده من كل ما يملك؟ ولماذا أيضاً توعّد يهوه بهلاك موسى؟ لقد سبق له أن عصف (بغضبه الجارف) بمملكة سليمان، ولكن من دون أن يتعرّف النبي على تلك الدوافع الخفيّة. الميثولوجيا العربية الإسلامية تصمت بدورها حتى عن تخيّل سبب واحد. ونحن حيال ذلك أمام جمهرة واسعة من الإخباريين القدماء، الذين يعرضون علينا أسباباً

واهية في نصوص مضطربة ومشوّشة، لا تكاد تطرح أمامنا أي حل مقبول للمعضلة. هناك بعض الأسباب الوهمية، الغامضة في بُنيتها الكلامية المُرسلة، لا تستدعي إلاّ انتباهة عابرة. من ذلك مثلاً قصة إعجاب سليمان بخيول ذي القرنين الخضراء؟ إنه سبب لا معنى له في النهاية، ولا يستحق عناء استخدامه كمبرر مقبول لغضب يهوه ولسخطه.

سوف نختار نقطة انطلاق ملائمة، تتعلق بشخص النبي الذي لا بد أنه أثار بسلوكه حفيظة إلهه وغضبه أيضاً: إن بنية الحكاية الميثولوجية برمتها، وعلى هامشها النص المقدس، تقدم سليمان كرجل خارق القوى، يعرف «منطق الطير». وكما يقول الطبري، فإن موكب النبي كان محفوفاً بالطيور وهو يزجرها أو ينزل بحقها العقاب، كما حدث مع الهدهد. إنه رجل قادر بصورة استثنائية على التكلم مع الطيور وحتى مع دواب الأرض، وله فوق ذلك قدرات غير محددة على التحكم بحركة الرياح، يُسيِّرها متى شاء. يمكن إجراء (جراحة) أدبية لهذه الميثولوجيا من دون المسّ جذرياً بمخياليها، وإبداء أقصى قدر من التفهّم للغتها الرمزية التي تشكل عصب حياتها كميثولوجيا أُعدت خصيصاً للصمود أطول وقت ممكن في حقل التداول الفسيح. لقد أعلمتنا الأسطورة أصلاً، أن بلقيس كانت إبنة جنية اسمها [العَيوف]. وهنا فقط سوف نعلن أننا نرفض كل تعديل أجرته الميثولوجيا على اسم الجنية، فهي ليست [ريحانة] ولا [رواحة بنت سَكَن] كما ذهب إلى هذا وهب والأندلسي وسواهم. إن هذا الاسم: العيوف يمثل بنظرنا مفتاحاً سحرياً للكشف وبعمق عن جوهر الأزمة الناشبة بين النبي والإله. إنني مثل كثيرين سواي مُغرم إلى أبعد حدّ في العودة دائماً إلى ابن منظور. ففي لسان العرب يمكن العثور على الأدوات الملائمة لفتح

ما يشكل أمراً مُستغلقاً ومُستعصياً، كما هو الحال مع الكلمة السحرية: العيوف.

في الواقع كان سليمان رجلاً عائفاً مثله مثل بلقيس. والعيافة ظاهرة شديدة الانتشار في الجزيرة العربية، وهناك أحياء بكاملها تمتهن نمطاً من العيافة يُطلق الإخباريون القدماء عليه اسم: الزجر، وكنا سَردْنا قصة كُثيّر عزة عندما مرّ بحي آل فهد الذين يزجرون الطيور. والزجر في اللغة يتضمن بالإضافة إلى معنى النهي والمنع والطرد والصياح بالطائر، معنى أكثر أهمية عندما يتعلق الأمر برجل: التكهن. والعيافة هي ضرب من ضروب الكهانة المختصة فقط بمعرفة منطق الطير. هل من شك في أن الفضاء الصحراوي يعطي لمثل هذه المهنة موقعاً دينياً وحتى سحرياً؟ إن هذا الفضاء يوفر لممتهن العيافة فرصة مثالية. إذ يتيح للخيال والدِرْبة الشاقة والمتوارثة، خلط الطقس الديني أي الكهانة بنوع من الممارسة المكرّسة في حقل التأمل والمراقبة الدقيقة لعالم الطيور. وكما تُعلِمنا تجربة سكان الصحراء، فإن الطائر رفيق مُحبّب للإنسان. وفي أطراف الحجاز انتشر عدد غير قليل من هؤلاء الذين جعلوا من العيافة عملاً ذا طبيعة سياسية واجتماعية، فهم في موضع مَنْ يُستشار بترحاب لرجاحة عقلهم وسداد رأيهم، وذلك بفضل امتزاج الممارسة بالطقس الديني. ولعل انتشار أسطورة التحدث مع الطيور التي عُرِف بها سليمان، تندرج في إطار هذه التقاليد الصحراوية، بحيث امتزجت الكهانة كممارسة دينية بفرعٍ منها هو العيافة كخبرة حياتية مُعاشة أساسها معرفة موجوداتِ الفضاء الصحراوي. ويبدو أن إشتغال سليمان في هذا الضرب من الفنون الذي يستلزم لا الاتقان، فهذا ممكن لكل شخص، وإنما الابتكار كما يفيد المعنى اللغوي لكلمة عيافة؛ قد مكّنه بالفعل من التحكم

بجملة من الصلات والروابط الدقيقة مع هذا العالم الصغير والغريب، بحيث بات قادراً على فرض سطوته في النهاية على سكانه الضعفاء. والآية الكريمة التي تشير إلى غضب سليمان على الهدهد وتهديده بالذبح بسبب تأخره عن تلبية نداء النبي، تعطي مثل هذه الإشارة الصريحة إلى نوع العلاقة القائمة بين سليمان وطيوره ومقدار الانضباط فيها، أكثر من هذا؛ إلى درجة التدريب الشاق والمضني. إن سليمان الذي عاش في قصور داود الملك والنبي، مُدلَّلاً ومُرفَّهاً، اكتسب الحكمة منذ الصغر، حتى إن كتب الإخباريين العرب القدماء تحفل بما لا يحظى من القصص والأحاديث عن هذه الحكمة التي وُهبت لسليمان في صغره، وكيف أن داود كان يتباهى بها أمام زواره. وفي بعض الأحيان كان يطلب منهم أن يسألوا سليمان شخصياً ما جاءوا أصلاً للاستفسار عنه، ولم يتردد عدد من زواره عن الذهاب إلى سليمان وهو لا يزال مشغولاً باللعب مع الصبيان لأجل سؤاله. ولما كانت النبوة متوارثة في بني إسرائيل مثل العرش، فقد ورث سليمان النبوة والعرش معاً مثل أسلافه وخلفائه. وتشير مختلف هذه القصص إلى انصرافه المبكر إلى الدرس والتأمل الديني.

إن كلمة عافَ لا تطلق من الناحية الفعلية وفي الحقل اللغوي المحض، إلاّ على ذلك النوع من الطيور الجارحة، الملوكية التي تحوم حول الفريسة ولكنها تعيفها. والعيافة هي ترك الشيء والزهد فيه. هذا المعنى اللغوي يدلنا مباشرة إلى دلالته الدينية (الكهانة) بما هي انعزال عن المحيط والتفرغ للتأمل والطقوس الدينية. وهناك تقاليد دينية راسخة في الجزيرة العربية لعبادات قديمة كانت لا تزال مستمرة حتى مع فجر الإسلام، تقومُ فيما تقوم على عبادة أنواع من الطيور وتقديسها. ويُفهم من كلمة العيافة إنصرافها إلى

محاكاة سلوك النسر، وهو من الطيور الجارحة التي لا تقترب من الفريسة المتروكة في الأرض. إنه يحوم حولها ولكنه يعيفها زهداً، ويظل فوقها محلقاً، مراقباً ومتأملاً. وقد أورد صاحب كتاب (الأصنام) اسم صنم شهير عبدته العرب اسمه [نسر][1] تيمناً ربما بسلوكه الذي يتسم بالشهامة والحكمة، والذي لا بد أن إنسان الصحراء قد تعلّم منه واحدة من أسمى القيم، والتي سيكون لها شأن غير قليل في ترصين كل ممارسة دينية: الزهد في الشيء وتركه.

كانت معجزة سليمان هي قدرته على معرفة (منطق الطير) جرياً على تقليد رسخته الميثولوجيا من أن لكل نبي معجزة. ولما كان سليمان رجلاً إلهياً فقد كان لعيافته ميّزة الابتكار المثيرة للدهشة، ومع كل ابتكار كانت معجزته الشخصية كنبي تتصاعد خيالياً في أذهان مريديه ورجالاته ثم تنشر ممزوجة بعظمة مُلكه، مزيحة عن الطريق أصلها البعيد كضرب من (الكهانة). وقد يكون هذا سبباً من بين أسباب عدة لتلك الشكوك البدوية التي واجهت مَنْ يقدمون أنفسهم للعرب كأنبياء، إذ غالباً ما يقال لهم: (إنكم كهنة) جئتم تعرضون علينا ما نعرفه. إن اتهام الرسول محمد(ﷺ) بالكهانة لم يكن من قبيل التشهير، بل من قبيل إلقاء الشكوك بوجهه لا أكثر، وذلك بفضل شيوع تقاليد الكهانة في الصحراء العربية.

إذن حدث الإنقلاب ضد النبي فيما كان قادراً على تحريك الرياح والحكم فيها ويعرف [منطق الطير]؟ من أجل تعميق تفهّمنا لهذه المسألة سنقوم بوضعها داخل بنية الصراع بين النبي والشيطان نظراً لصلتها الواقعية بمسار هذا الصراع وظروفه.

---

(١) (الأصنام)، لابن الكلبي. وقد عبدته حمير.

يتماثل الامتحان الإلهي الذي تعرض له سليمان مع امتحان آخر كان بطله أيوب، وقد فصّله العهد القديم تفصيلاً وافياً. فجأة قرّر يهوه أن يُسْقِم أيوب النبي والعبد الصالح، وأن يدفعه في لجة المرض والضياع سالباً منه كل شيء، وتاركاً إياه في جحيم العذاب الشخصي دون عزاء أو معونة من أحد. وقد جسدت التراجيديا الدينية هذا العذاب الذي لا يضاهيه عذاب بشري آخر، ورسخت أسطورته في الذهن الشعبي كمثل صارخ على عقاب الرب. سنراقب ها هنا سلوك إله أيوب، الذي هو إله سليمان كما افترض مَيْك ودلّلنا عليه في الصفحات السابقة، لأنه سلوك ينطوي على أبعاد ودلالات شديدة الخصوصية لها أكثر من صلة بميثولوجيا بلقيس ذاتها. بالطبع لا يمكننا إخضاع شخصيات العهد القديم وأبطاله، ولا كذلك شخصيات وأبطال الميثولوجيا الإسلامية، إلى التحليل النفسي لمعرفة المضامين الحقيقية لردّات أفعالهم، ولكننا مع هذا نستطيع إخضاع هؤلاء إلى شكل من المعاينة النقدية لسلوكهم، وذلك من أجل تبيان الظروف التي تحدث فيها تلك الإنقلابات المفاجئة في السلوك؛ ويتبادل فيها الأبطال الأقنعة، بما يشبه مسرحاً تراجيدياً تدور فيه أحداث مريرة وفاجعة. وبالفعل فإن انقلاب الإله إلى شيطان ليمارس بنفسه غواية النبي وإنزال العقاب به، يثبت أن هذا الإله ماكر، يفوق مكره كما يقول النص القرآني الكريم مكر البشر العاديين. بل لعل قناعتنا فهذا المكر والتي كان مصدرها القرآن الكريم، نابعة أيضاً من ذلك التنويع الميثولوجي الذي أضفي على أساطير وقصص العذاب البشري، حيث البشر هم ضحايا مكر الرب وبطشه. ولكن لماذا كان الإنسان وهو (ابن) الرب، موضوعاً لمثل هذا المكر والخديعة والعقاب؟ ولماذا يضطر يهوه إلى إحداث مثل هذا الإنقلاب في شخصيته من أجل معاقبة

أيوب وسليمان؟ أكان ذلك بالفعل بسبب غضبه الشديد ورغبته في إنزال العقاب بنفسه ومن دون وساطة كائن آخر؟ إنه لأمر غير مفهوم وغير واضح أيضاً بما فيه الكفاية، اختيار اللحظة التي قرّر فيها الرب تعذيب عبده وإخضاعه للامتحان. كل ما لدينا بشأن سليمان قصة غامضة. فحسب روايات عبيد بن شرية ووهب بن منبه، وطائفة من الإخباريين الآخرين، فإن سليمان وبعد دخول بلقيس وقومها في دينه الجديد طاف في مملكتها واستعرض خيول (ذي القرنين) وأعجب بها عندما قدمتها له بلقيس. حدث بعد ذلك ضياع خاتمه ثم هبط العذاب؛ الذي بلغت قساوته حداً لا يوصف إذ وطأ الشيطان الذي تقمّص صورة سليمان، نساءه وهنّ في حالة المحيض (بينما كان يهجرهنّ عندما يتطهّرن) وراح يتصرف على نحو مثير للاشمئزاز حتى إن رجالاته وقفوا حائرين ساخطين. توظف الميثولوجيا العربية الإسلامية .هذا التدنيس الشيطاني في أغراض محدودة تتصل في غالب الأحيان بمسألة العبادات وأسسها المطلوبة؛ وفي الآن ذاته، الكشف عن اقتران كل دنس بسلوك الشيطان، ولكنها مع هذا توفر لنا مادة غنيّة يمكن الذهاب بعيداً في تحري إرسالاتها القيمية والدلالية. قد لا يكون هذا التدنيس الشيطاني لنساء النبي سليمان قابلاً للتبرير وفقاً لرواية العهد القديم أو الميثولوجيا العربية الإسلامية، بيد أنه قابل للمعالجة في الحدود التي تمّ فيها توظيفه داخل الصراع المتفجّر بين النبي والشيطان، وهو صراع بلغ ذروته الكبرى في هذه اللحظة بالذات.

إن لحظة التدنيس هي التي دفعت إلى الشك بحدوث انقلاب هائل في سلوك النبي، ولولاها لما أمكن في الواقع التأكد من حقيقة كون النبي قد أصبح فريسة لاضطهاد الشيطان. وهنا فقط سيبرز إلى مسرح الأحداث الرجل الذي لطّخت الميثولوجيا اسمه: آصف بن

برخيا على أنه هو الشيطان، الذي كان من قبل طامعاً في العرش ويُعدُّ العدة لسلبه والاستيلاء عليه. ولما كانت هذه الشخصية الغرائبية التي اخترعتها الميثولوجيا العربية الإسلامية، تتمتع أصلاً بقدرات خارقة منها ما نُسب إليها صراحة، ومنها ما جرى التلميح له، فإنها أعادت تذكير مخترعيها ومبتكريها بالعمل الخارق الذي قامت به من قبل والذي سهّل على النبي دخول المملكة وإخضاع ملكتها، نعني قيامه بجلب عرشها في طرفة عين. لذا، تخيّلت الميثولوجيا إمكانية تحوله هو إلى شيطان على صورة سليمان نفسه من دون أن تلتفت إلى نفي بعض الإخباريين لهذا الاتهام.

ثمة تفاصيل ضرورية رافقت الامتحان الإلهي المصوَّر على أحسن وجه كصراع. لقد فقد سليمان في البداية خاتمه وذلك عندما سقط من يده [فذهبت الطير وسكنتْ الريح] كما تقول لنا الميثولوجيا. ثم وقع حادث سلب العرش. إننا لا نعلم على وجه التحديد مَنْ هو مدبّر الانقلاب. فهل كان يهوه طامعاً أيضاً بعرش النبي؟ أم أن ابن برخيا هو الذي استولى عليه؟ كل ما نعلمه الآن هو أن النبي عاد إلى الصحراء هائماً، كما لو أنه يعود إلى العراء الذي انطلق منه. هذه العودة إلى العراء الرملي، ستتخذ بُعدها الرمزي كنوع من الهجرة شبيه بما حدث مع أنبياء آخرين، استلزم انتصارهم خروجاً وتيهاً في الصحراء. إنه التطهير الذي لا محيد عنه من أجل التخلص من هذا الدنس. واقتران العراء الرملي بالتطهر ظل على امتداد تجارب الكثير من الأنبياء والرسل والدعاة والكهان والمتنسّكين في الجزيرة العربية، مفتاحاً للعودة إلى المجتمع. وقد يُمثّل بصورة ما من الصور نوعاً من الهجرة اضطرارية يقوم بها النبي استعداداً لمعركة فاصلة ضد الشيطان. وليس بغير معنى إن إله سليمان كان ظهر من قبل ومن بعد لكثير من أنبياء بني إسرائيل في

العراء ذاته وكلّمهم، فهذا العراء هو المكان المناسب لإله صحراوي يرغب بالانفراد بعبده وبمكاشفته، وأيضاً، بعقد الميثاق معه. لم يظهر يهوه لسليمان قبل هذا الوقت، وهو لم يسعَ إليه. لقد صعد إلى عرش الملوكية وتسمى نبياً بالوراثة، وحان الوقت ليحدث هذا اللقاء الذي طال انتظاره.

يورد العهد القديم تبريراً مقبولاً لغضب يهوه وسخطه، وهو جدير بأن يوضع في قلب الأسباب المفترضة للأزمة الناشبة بين الإله والنبي، ففي سفر حزقيال يقول يهوه: فإذا ضلّ النبي وتكلم كلاماً، فأنا الربّ قد أضللت ذلك النبي وسأمدُّ يدي عليه وأبيده من وسط شعبي إسرائيل[٢] يفصح النص المقدس هنا عن الجهة التي دبرت الانقلاب من دون أي تمويه، فالرب هو الذي خدع النبي وضلّله وقام بمعاقبته لأنه تكلم كلاماً.

كان سليمان رجل قصر مترفاً حتى وهو يكتسب الحكمة الإلهية ويتعلّم فنون العيافة والكهانة، ولم يخرج للقاء الرب ولم يعقد معه اتفاقاً ولا تكلم معه. ولذا كان لا بد ليهوه أن يعمد إلى إخراجه من قصره إلى العراء، ليبحث بنفسه عن إله بني إسرائيل التاريخي الذي تجلى لآبائه من قبل. وكان على سليمان أن يسدّد ثمن تلك الخدمة التي أسداها له طوال الوقت، وضمن له عبرها انتصاره، بل وقام بحراسته ورعايته. ربما بدا العذاب الذي واجه به يهوه عبده سليمان قاسياً ولكنه كان مع ذلك ضرورياً بالنسبة للرب من أجل تمهيد الطريق أمام عقد تحالف مباشر بديل عن هذا التحالف الذي يتوهمه سليمان الآن. وعندما نتساءل عن الصلة الخفية بين العقاب ولحظة حدوثه وبين ما زعم أنه زواج سليمان من بلقيس، فإننا إنما

(٢) الكتاب المقدس، سفر حزقيال، ١٤:٩.

نرى فيها فعلياً، واحدة من أكثر الدلائل قوة على أن الأزمة قد وقعت في إطارها. ويبدو أن حساسية يهوه إزاء الأنثى كانت لا تزال شديدة إذاك.

أ ـ أطوار الأزمة:

ماذا كان موقف يهوه من هذا الزواج (المفترض)؟ لا تفصح الميثولوجيا عن أي موقف ذي أهمية، وهي تكاد تصمت تماماً عن الإشارة إلى هذه المناسبة الاستثنائية، ولكنها كما لاحظنا أشارت من طرف خفيّ إلى وقوع الانقلاب في سلوك يهوه عقب زواج سليمان من بلقيس. وهذه بلا ريب إشارة ذات أهمية كبديل يمكنها أن تفسر جزئياً على الأقل رد الفعل الساخط والمدمر الذي صدر عن يهوه، وتعيد إدراجه في سياقه الصحيح، ذلك أن الأنثى كانت بالنسبة لهذا الإله الغيور لا تزال على صورة [ليليت][٣] الحيّة التي تقمصها إبليس (الشيطان) في العالم العلوي وخدع بواسطتها حواء، التي ستقوم رمزياً بتمثيل الخداع ذاته مع آدام، وذلك بقضم التفاحة من الشجرة المحرّمة. لقد استرد يهوه ـ عبر بلقيس ـ وفي لحظة الزواج المفترض، صورة المرأة التي ارتكبت الخطيئة من قبل في السماء على يد الشيطان. إن ظروف هذا الاسترداد تنبيء بفكرة لا يريد يهوه أن يكشف عنها: إعادة تمثيل معركته القديمة مع الإنسان، التي جرت ذات يوم في العالم العلوي وأسفرت عن طرده من الفردوس. ولكنه هذه المرة لن يفكر باستخدام الشيطان (القديم) لأجل تنفيذ فكرته، أي خداع الأنثى من جديد. إنه هذه المرة مصمم على خوض معركته بنفسه وإعادة طرد الإنسان من فردوسه

(٣) ليليت هي الأفعى الأسطورية في الفردوس.

الأرضي، لكي يبرهن له على قدرته المطلقة. ولا بد للمرء حقاً من التوقف ملياً أمام قول يهوه، إنه هو الذي أضلّ النبي، وهو الذي خدعه كما تقول التوراة، فذلك يعني أن هذا الإله اليهودي الغضوب لم يكن يعرف الرحمة، لم يكن متسامحاً ولا متساهلاً إزاء أي عمل يمكن أن يفهم منه أن أحد أتباعه قد توضّع في الحيز ذاته كإله (بشري) وسط الشعب، الذي عدّه يهوه ـ شخصياً ـ زوجة له. إن يونغ يلاحظ هذا الأمر بدقة متناهية؛ فالمرء لا يخامره شك بأن يهوه كان متواطئاً أصلاً مع الشيطان(٤).

كان تعذيب أيوب نموذجاً تحليلاً ممتازاً لعلم النفس، استهدف بالدرجة الأولى تبيان لا الموضوعات التي دارت حولها الدراما الإلهية وحسب، وإنما أيضاً نمط العلاقة بين الله وشعبه بالمعنى الذي قصدته التوراة حصراً. هذه الدراما من وجهة نظر يونغ وضعت أساساً بين الله وشعبه الذي كان مخطوباً له، فيهوه هو مبدأ الحركة المذكر، وشعبه في مكان المرأة. ولكن يهوه كان لا بد يثق بسليمان وإلاّ لما قدم له كل هذا العون؟ تفترض العلاقة أن يقوم يهوه بمساندة النبي سليمان لا العمل ضده وبدلاً من جعله فريسة لاضطهاد الشيطان، أن يقوم بحمايته ومباركة زواجه. لقد حدث العكس تماماً، إذ فجأة ارتعدت فرائص يهوه أمام عزم سليمان على الزواج من بلقيس، فراح يمطره بوابل من غضبه الناريّ. كيف يتعيّن علينا أن نفهم موقف يهوه والتبدلات التي طرأت على سلوكه؟ يمكن التسليم جزئياً بأن واحدة من أهداف هذه التبدلات كانت موجهة لإبلاغ رسالة عن القدرة المطلقة التي يتمتع بها يهوه، كما تنبئنا بذلك سلسلة التأويلات القديمة للمقدس، بيد أن هذه الرسالة

(٤) يونغ، (الإله اليهودي)، ترجمة خياطة (دمشق: دار الحوار، ١٩٨٦)

انطوت أصلاً على لغة رمزية شديدة التمويه للمقاصد والأغراض الحقيقية. كان الزواج مُهدّداً في الصميم لأواصر العلاقة بين سليمان ويهوه، إذ رمزياً سوف تحل (ليليت) الأفعى محله، في الحيز ذاته الذي انفرد به في فضاء العلاقة مع النبي. وواحدة من إشارات هذا المعنى الرمزي تذهب إلى أبعد مما نظن: فكأن الأفعى التي أُستخدمت من قبل يهوه، في صراعه القديم، تعيد هي الأخرى انتاج معركتها من جديد، وفوق الأرض، ولكن من أجل الاستحواذ على الإنسان، والانفراد به نهائياً. ولذلك بدا يهوه غير راضٍ ولا مستعد أيضاً لمباركة الزواج. ربما لهذا السبب تعمّدت الميثولوجيات الخاصة برحلة النبي سليمان إلى اليمن، إبقاء مسألة الزواج هذه، غامضة، ومفتوحة لاحتمالات شتى. تزعم أن هذا الزواج قد تمّ بالفعل، وأنه أثمر ابناً لسليمان يدعى (إرخيعَمْ) كما هو الحال مع روايات وهب والأندلسي وعبيد وتارة أخرى تزعم أن سليمان زوّج بلقيس من ملك (همدان) ليتسنى لها فيما بعد حكم اليمن كلها، كما هو الحال مع رواية الطبري.

إن الغموض الذي يلفّ مسألة زواج سليمان من بلقيس لا يفرض علينا أية متطلبات، بل على العكس من ذلك يشجعنا على اقتراح أسباب أكثر وجاهة من الأسباب التي تسوقها المصادر القديمة عن غضب الرب وقراره التراجيدي بمعاقبة سليمان على أثر هذا الزواج. ولما كنا نعلم من ميثولوجيات يهوه، أنه كان غضوباً وغيوراً، وأنه فرض نفسه كزوج أبدي ووحيد لأنثى هي (شعب إسرائيل) فإن من البدهي أنه تثور ثائرته ضد هذا الخطر الداهم، الذي يُحرّك صوب مكانته وموقعه كإله وحيد. ويبدو أنه وجد في أسلوب العقاب القديم (الطرد من الفردوس) أمراً ملائماً، إذ ليست هناك

حساسية عند الإنسان أشد من حساسيته الغريزية حيال السلطة[٥] هذه التي ملكها ذات يوم في العالم العلوي وفقدها أثناء بحثه عن الخلود وانغماسه في الصراع من أجله. ولذلك سدّد الربّ ضربته الصاعقة إلى الجزء الأثير من حلم الإنسان.

لم يرَ يهوه في بلقيس مجرد ملكة، لقد كانت أيضاً ثمرة زواج من جنيّة تماماً كما كانت ليليت ابنة شيطان كما تقول إحدى أساطيرها. وهذا كافٍ لكي تتراءى له كما لو كانت مقابلاً شيطانياً أرخياً لشيطان سماوي يُعاد استرداده وتذكّره في تراجيديا إلهية جديدة. وفي الآن ذاته لسوف يتراءى الزواج كمقابل للعلاقة بين سليمان وإلهه، يحل فيه الشيطان محل الرب.

على هذا النحو كانت بلقيس تتماثل في عين إله سليمان كأفعى؛ أمكن لها أخيراً أن تفوز بحق خوض معركتها الخاصة بها من دون وجود طرف منافس. وبوسعها الآن أن تنفرد بهذا الحق وأن تستحوذ عليه، وهو أمر قد يكون استوجب العقاب القاسي والمدمّر. إنها الآن وجهاً لوجه مع الإنسان الذي خدعته ذات يوم، ولديها فرصة نادرة كي تخضعه نهائياً لسلطتها.

ولما كان يهوه ينظر إلى سليمان (كما إلى كل أنبياء بني إسرائيل في الواقع) على أنه ثمرة زواج مقدس بين الإله وشعبه، فقد كان منطقياً أن يتبدى في عينه ومن جديد على أنه الابن الشقيّ للرب الذي كان من قبل ضحية الخداع والعصيان في العالم العلوي. أي الابن الذي تمرد على أوامر الأب، وجعل من نفسه ضحية إغراء ابنة شيطان. وها هو يكرر تراجيديا العصيان من جديد، واقعاً تحت

---

(٥) هذه السلطة، رمزياً، هي فردوس يطمح إليه على نحو ما ويحلم به، الإنسان نفسه، والإله يجرد هذا الإنسان من فردوسه، أي عبر اغتصاب عرشه.

رحمة ابنة شيطان أرضي آخر، ليليت أخرى؛ ولذا كان لا بد من التدخل لإعادة طرده من الفردوس. لقد تكررت المعركة القديمة التي دارت ذات يوم في السماء، وهذه المرة فوق الأرض، من أجل تثبيت أسس العلاقة بين الإنسان وإلهه بما هي طاعة مطلقة.

لكن صاحب (نشوة الطرب)[6] يزعم أن سليمان لما أراد الزواج من بلقيس، توقعت (الجن) الشر من ذلك؛ إذ إن هذا الزواج كان يعني بالضرورة زواجاً بين فطنة الجن وحيلة الأنس وكيد النساء[7] وهذه بلا أدنى ريب العناصر الأكثر فاعلية في محو الفارق القائم بين الإنسان وإلهه الصحراوي. لقد شعر يهوه أن هذا الزواج يهدد بالفعل مكانته كإله وحيد؛ لأنه يُفصح على الأقل عن نمط من التحالف المثير بين النبي والشيطان (أي بين الإنسان وليليت الأفعى) لم يكن قابلاً للتحقق في العالم العلوي، ولكنه غدا الآن وحسب قائماً وموجوداً كحقيقة.

يؤكد لنا ذلك، أن يهوه لم يتقمّص شخصية ليليت، بل صمّم على مجابهة هذا التحالف الناشئ أمامه من دون إبطاء. وهذا ما حدث.

اقترن فرار سليمان إلى الفيافي بوقوع الدنس. وتروي الميثولوجيا العربية الإسلامية بالتفصيل كيف أن النبي خرج إلى العراء يتضرع إلى الله بعدما سُلبَ العرش، ولكنها بطبيعة الحال لا تذكر أية أسباب لوقوع العقاب. إنها تركز على تفاصيل التدنيس وتستفيض بذكرها، وبوصف الأطراف المتواطئة على جعله ذروة الدراما الإلهية. بيد أن الميثولوجيا هذه لا تتردّد عن رسم صورة مدهشة لكيفية وقوع الدنس؛ وقد يساعدنا ذلك كثيراً في معرفة وتفهّم

(٦) ص ١٢٨.
(٧) أنظر النص كاملاً في نشوة الطرب، المصدر نفسه.

الأزمة على نحو أفضل. إذ دخل آصف بن برخيا على نساء سليمان وسألهن عنه. قُلنَ له: إنه يأتينا في المحيض. وإذا ما تطهّرنا لم يقربنا[٨]. إن الطريقة التي تبدى فيها إستلاب السلطة متلازماً مع وقوع دنس يضعنا على مقربة جيدة من إمكانية تفهّم العقاب الإلهي وحدوده، بل ورؤية ذلك السلاح الذي لم يتورع يهوه عن استخدامه ضد النبي. فإذا كان يهوه هو الذي أضلّ النبي كما يقطع بذلك العهد القديم، فإن وقوع الدنس كان بلا ريب من تدبيره. فهل كان اللجوء إلى الدنس كسلاح، هدفاً بذاته أم لأجل جعل الامتحان أكثر قسوة؟ ثمة رواية أخرى لحادث التدنيس هذا يرويها وهب[٩] وقد تكون لها أهمية من نوع ما، إذ دخل آصف بن برخيا نفسه إلى القصر متمثلاً بشخص الشيطان. إن الرواية الميثولوجية التي تسند لآصف بن برخيا حالة تقمّص الشيطان، تضيف من دون تحفظ أنه لم يكتفِ بذلك، وإنما تقمّص شخصية سليمان نفسه، ولعب دوره التمثيلي كاملاً، حتى أنه اعتلى العرش ودخل على النساء وهنّ في الحيض. يعني ذلك بحسب منهج يونغ التحليلي، أن يهوه كان داعياً تماماً لحالة التقمّص هذه، وأنه لم يفكر بالفعل باستخدام الشيطان، وإنما قام بنفسه بلعب هذا الدور التضليلي. لا حاجة لـ(ليليت) من أجل طرد الإنسان من الجنيّة الأرضية، بل ثمة حاجة لمقارعة النبي مباشرة، وإفشال تحالفه مع ليليت الجديدة. ولهذا دخل سليمان الذي هو آصف بن برخيا، الذي هو أيضاً الشيطان، وهو كذلك يهوه، إلى القصر وراح ينتهك قدسية شديدة الحساسية: غشيان النساء في الحيض.

---

(٨) نشوة الطرب، وكتاب التيجان.
(٩) كتاب التيجان.

لاحظ يونغ[١٠] إن المبارزة الخيالية بين الإله يهوه في الطور الأول من الانقلاب، وبين أيوب، وما دار فيها من خطب رنانة؛ ما كان لها أن تقدم تفسيراً معقولاً ووافياً لو أننا حاولنا إرجاعها إلى مجرد عامل سلبي هو خوف يهوه من أن يصير شخصاً واعياً، وما ينجم عن ذلك من نسبيّة في كينونته كإله، أي أن يتحول إلى شخص شبيه بالإنسان. إن هذا الوعي يعني أن ليهوه خوفاً دائماً من أن يفقد الفارق الذي يعلي من مكانته في العلاقة مع الإنسان. ولما كان يونغ يرغب في نسب الأمر برمته إلى عامل أخلاقي فقد لاحظ أن الإنسان نفسه في إطار هذه العلاقة، محكوم وباستمرار بعامل خوف مضاد: أن لا يتمكن من وعي نفسه كإله. قد يفسر هذا النزوع الأسطوري للإنسان نحو الخلود، الذي طبع بطابعه أساطير بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة والجزيرة العربية[١١]، ويُعيد إدراج الأزمة هنا داخل السياق الصراعي من أجل السلطة المطلقة. إنه صراع أزلي وخفي بين الإنسان وإلهه على السلطة، وقد جاء الدين ليضع حداً له وذلك بحسمه لصالح الإله والقبول بطاعته العمياء.

واقع الأمر أن سليمان نسي إلهه في لحظة شغفه بخيول ذي القرنين وخضوع بلقيس لإرادته. حتى إن الميثولوجيا العربية الإسلامية تلحّ على ذكر بسبب وجيه ومقبول من وجهة نظر المؤمنين: لقد نسي النبي صلاة العصر عندما كان يستعرض الخيول. وهذا ما تؤكده روايتا وهب والأندلسي. يعني ذلك أن العقاب حلّ أيضاً في لحظة دقيقة، هي نسيان النبي لواجبه كعبد. بكلام آخر: تجاهل وعي

---

(١٠) الإله اليهودي.

(١١) إن أسطورة نسور لقمان يمكن أن تقرأ في هذا السياق من بحث الإنسان عن الخلود وهذا ما سوف نوضحه.

نفسه كعبد وتصوّر موقعه في العلاقة مع شعبه كإله. إن وعياً كهذا من شأنه أن يعيد إدراج الصراع الأزلي، الخفي، في سياق جديد تأخذ فيه الأزمة بُعدها كاملاً بوصفها أزمة عميقة. هوذا الإنسان يعود إلى ممارسة لعبته القديمة التي سبق له أن لعبها وسعى عبرها ذات يوم إلى الاستحواذ على السلطة؛ ورمزياً: الخلود. وعلى هذا النحو بلغت الأزمة بين الإله والنبي ذروتها واكتملت عناصرها اللازمة.

كان تقمّص الشيطان لشخصية النبي مناسبة لتنفيذ واحدة من أكبر الخدع الاستراتيجية في التراجيديات الإلهية المعروفة. ومن النادر أن يعثر الباحث على عمل مشابه تمّ فيه خداع النبي بالصورة التي قطعت بها التوراة نفسها، ذلك أن هذا الخداع اتسم بالمأساوية التي لا حدود لها. أستخدم هذا المثال سواء في الميثولوجيا الإسلامية، أم في إسرائيليات هذه الميثولوجيا، كمثال وعظي، أخلاقي، قصد منه إرشاد المؤمن إلى حقيقة غضب الرب وسخطه حيال تجاهل الإنسان لوعي نفسه كعبد. وهذا في الواقع مصدر الأزمة الأسطورية التي صوّرتها آداب سومر وبابل، ورافقت بدء الخليقة. إنه كنكو(١٢) الذي خلق النزاع وحرض على التمرد كما تخبرنا ملحمة الخليقة البابلية، ولم يتقبّل وعي نفسه كعبد. أكثر من هذا تمّ استخدام المثال الوعظي لأغراض ترهيبيّة هادفة في النهاية إلى إخضاع الإنسان باستمرار لتحذير شديد وصارم من عاقبة العصيان وإهمال الواجبات المناطة به. لكن الخدعة طالت حاشية النبي ـ الملك وزوجاته وأتباعه وخدمه، وأضحى هؤلاء جميعاً ضحايا

(١٢) من دم كنكو خُلق الإنسان. راجع أي نص عن بدء الخليقة البابلية (طه باقر مثلاً) (بغداد، ١٩٨٠) وزارة الثقافة والإعلام.

النزاع المباشرين، الذين كانوا يسدّدون من دون وعي ثمن النتائج التي يؤول إليها هذا النزاع حتى وإن لم يكونوا أطرافاً أو شركاء فيه. ومن المدهش أن واحدة من أهم براهين هذا العقاب كانت بسيطة للغاية، فسليمان وإنْ كان نبياً، فإنه في النهاية مجرد إنسان يتمتع بقابلية فعّالة على تقبّل الخداع، وإن الاحتياطات الاستثنائية التي اتخذها لنفسه ضد الخديعة، لم تكن سوى ضرب من ضروب الوهم أمام إرادة الإله القادر على تضليله، بحسب ما يقول العهد القديم.

وكان حلّ الأزمة الممكن، والوحيد، يكمن في عودة الإنسان هذا، إلى وعي نفسه على النحو الذي أراده الرب له، أي عبر تخلّيه عن وهم الخلود بما هو العنصر الأهم في الصراع من أجل الاستحواذ على سلطة الإله.

حكم يهوه على سليمان، أن يكون مثل أسلافه وحسب. إن ما يدفعها إلى الظن بأن سليمان كان في لحظة ما من الأزمة ثم الصراع، يَعي نفسه كمنافس ليهوه، ينطلق في اعتبارين: أولهما أن سليمان صُوّر في الميثولوجيات على أنه يتمتع بقوة استثنائية، خارقة وأسطورية هي خليط من قدرات إله الرياح وإله الحكمة. هذا ما تؤكده لنا مسألة تحريك الرياح التي يتحدث عنها النص الميثولوجي والنص المقدس، وكذلك ما يشاع عن قدرته على محادثة الطير ومعرفة منطقه. إن هذا الشعور الأسطوري باكتساب القوة من شأنه أن يُقلّص الفارق بينه وبين إلهه الذي ورث عبادته ولم يلتق به، بل ولم يسعَ إلى لقائه. وثانيهما أن جبروته كان دون حدود، فهو قادر على تحريك جيوش من الجان والكائنات المُسخَّرة لخدمته. ولو وضعنا هذه المزايا التي يتمتع بها النبي في سياق الأزمة ثم الصراع،

لوجدنا أن النبي إنما كان يكرر رمزياً، نمطاً من الصراعات سبق ليهوه أن خاضها وفاز بها. إننا نعلم من ميثولوجيات يهوه أنه خاض صراعات ضارية ضد آلهة آخرين قبل أن يستتب الأمر له نهائياً، ومن بين هؤلاء كان بالطبع إله الرياح[١٣]. رمزياً أيضاً، سيتخذ معنى فقدان سليمان لخاتمه وتوقف الرياح وسكونها وذهاب الطير، بُعداً جديداً من أبعاد الأزمة التي انفرجت. لقد تمّ تعطيل ذلك الفارق وتدميره تمهيداً لتجريد النبي من عرشه. ولكن رمزياً في الآن ذاته، بدا يهوه كما لو أنه كان يكرر صراعه ضد إله الرياح القديم الذي صارعه في العالم العلوي، وهذه المرة فوق الأرض.

إن الأساطير القديمة تشرح لنا بإسهاب جزءاً فريداً من ذلك الصراع التراجيدي بين الشيطان والإنسان، حيث الشيطان يستطيع في النهاية أن ينتزع من الإنسان (اللوغوس) ـ الحكمة ـ أي الكلمة الأولى، الوعي، وأن يعيده إلى وضعيته البشرية العاجزة والمرتعشة أمام هول العذاب. ولذا يمكننا الافتراض أن ضياع خاتم النبي سليمان، والذي أعقبه سكون الرياح وذهاب الطير، على نه عنى من الناحية الرمزية التامة، تجريداً للإنسان من اللوغوس، أي من وعيه الشقيّ. وهذا بدوره عنى تمهيداً ضرورياً لوقوع الدنس. إن فقدان اللوغوس يعني وقوع الدنس. ولئن كان النبي رجلاً إلهياً فإنه خضع مع ذلك لغواية الشيطان؛ بحيث أن وطء النساء في الحيض تبدى إمعاناً فظاً في ممارسة التدنيس كفعل مقصود من أجل تصعيد فكرة العقاب.

ومع إننا لا نشاهد في النصوص الميثولوجية صراعاً تراجيدياً،

---

(١٣) أنظر تفاصيل وافية عن المعنى الرمزي لصراعات يهوه هذه عند كمال صليبي، خفايا التوراة (دار الساقي، لندن، ١٩٩٢).

مرسوماً بما يكفي من الصور والتعابير الأدبية بين النبي والشيطان، وهذا في الواقع ما يعوز معظم ما لدينا من مصادر إخبارية، إلاّ أن اللحظة التي يحدث فها العقاب مباشرة بعد انتصار النبي في مملكة سبأ، تفاجئنا بوجود أرضيات ممهِّدة لا نكاد نعرف عنها شيئاً، إذ من غير المنطقي أن يحدث عقاب ما من دون أن تكون هناك دوافع قوية؟ واقع الأمر أن الميثولوجيا العربية الإسلامية تحصر مسألة العقاب برمتها داخل ذلك الانعطاف الخطير في شخصية النبي الذي غدا آنئذٍ شيطاناً [يمارس تدميراً منظماً ومدروساً للنبي الذي يقبع في أعماق سليمان على وجه التحديد] ولا تكاد تذهب معظم الروايات إلى أبعد من ذلك.

إن هذا يُعيدنا مباشرة إلى نقطة البداية: فسليمان نفسه يعزو المسألة مثل أيوب إلى الامتحان الإلهي، الذي يقع من دون أن تكون هناك أية دوافع. ولكن لِمَ كان إله سليمان بحاجة إلى مثل هذا العقاب لو لم تكن هناك موجبات له؟ تُصرِّح الميثولوجيا العربية الإسلامية برغبتها في تصوير كل عقاب على أنه امتحان، وكل بلوى إنما هي لأجل أن يعرف الله أي عباده أكثر تقوى وإيماناً كما يقول النص القرآني؛ بيد أنها تصمت صمتاً تاماً حتى عن تصوير ذلك العذاب الإنساني، الجسدي والنفسي الذي يرافق الإنسان المُعاقب ويلازمه.

ولا ريب أن معمارية هذه التراجيديا الإلهية لن تكتمل من الناحية الخبرية التي حرص عليها أشد الحرص أكثر المؤرخين حصافة: الطبري، إلاّ إذا جرت عملية بناء منظمة تَرْصُف فوق أساسها الميثولوجي، صوراً ومعطيات مشتقة من النتائج نفسها التي أسفر عنها الامتحان الإلهي. ولما كان ذلك متعذراً من الناحية الإجرائية،

نظراً للحالة الراهنة التي انبثقت منها الرواية الميثولوجية، فإننا سوف نعمدُ إلى استنباط هذه التفاصيل من البنية الإخبارية بما انطوت عليه من تخيّلات وافتراضات.

إننا، وجهاً لوجه أمام الإله يهوه، المُتنكر بهيئة شيطان، ادعى بدوره أنه النبي. وهذه هي العناصر الأساسية في التحول الدراماتيكي لشخصية الإله اليهودي، كما رأيناه من خلال الرواية التي اشتغل عليها معظم الإخباريين، وهي عناصر تلفتُ انتباهنا بصورة مباشرة، وبانتظام إلى البعد التراجيدي للنزاع، الذي استوجب قدراً غير محدود من انعدام الرحمة والشفقة والتحفظ. وبالنسبة لرواة الأخبار القدماء، فإن هذا البُعد اتسم أيضاً بشيء من الغرابة وحتى بانتفاء مبرراته، ولذا فقد تمّ حجبه وإقصاؤه. إن تجربة العربي مع الإسلام مثلاً، ومنذ فجر الدعوة المحمّدية الشجاعة والبطولية، تؤكد لراوي الخبر الميثولوجي أنه يقف ـ أثناء عمله الإخباري ـ أمام إله متسامح، خالٍ من بُعده الأسطوري، كريم وغفور دون حدود، غير متقلب الأهواء ولا يعرف الغضب أو الطيش، وليس ثمة أدنى تبدّل في شخصيته المطلقة. وهو إلى هذا، أمام نبي متواضع زاهد وصريح بما فيه الكفاية. وقد بلغت صراحته حداً مدهشاً عندما صرّح أمام صحابته ومريديه أنه كان عرضة لإضطهاد الشيطان، وذلك ما تدلّل عليه حادثة الغرانيق الشهيرة التي فصّلها الطبري. وللتدليل على ما نذهب إليه هنا، يكفي التذكير بتلك القصة المنسيّة، المهمشة في السيرة النبوية عن لقاء الرسول الكريم(ﷺ) مع وفد من اليهود.

كان سلوك الرسول محمد(ﷺ) مُحيّراً بالنسبة لبعض الرجال حديثي العهد بالإسلام وعلى وجه الخصوص أولئك البدو الذين

فوجئوا بالدين الجديد، هوذا دين جديد يحمل معه قيم السماحة والنظافة والصدق والدعوة إلى الخير والجمال، ولكن الرسول(ﷺ) لم يقدم نفسه مع هذا كملك كما خيّل للبعض في الوهلة الأولى، كان محمد(ﷺ) رجلاً إلهياً مختلفاً عمّا رسب في ذاكرتهم عن الأنبياء ـ الملوك وحدث أن سأله رجل من هؤلاء: يا رسول الله، نُسلّم عليك كما يُسلّم بعضنا على بعض؟ أفلا نسجد لك؟ فقال(ﷺ): لا ينبغي أن يُسجد لأحد من دون الله. ولكن أكرموا نبيكم[١٤]. بل إن يهودياً مرموقاً من رؤساء نجران هو أبو رافع وقف يسأل الرسول(ﷺ): يا محمد. أتريد أن نعبدك ونتخذك ربّاً؟ وكان جواب الرسول(ﷺ) حازماً: معاذ الله أن يُعبَد غير الله، ويذكر النيسابوري نقلاً عن كثرة من المراجع الموثوقة أن النضر بن الحارث، الذي كان كثير الحديث عن القرون الأولى، سَحَرَ قريشاً بحلاوة حديثه عن الأنبياء والديانات والمعتقدات القديمة، حتى غدا واحداً من المشاهير في هذا الميدان، وقد لجأت إليه القبائل في الندوات لسؤاله عن أخبار وقصص الأولين، وفيه نزلة الآية المعروفة عن أولئك الذين يخدعون المسلمين بتصوير كتابهم المنزل وكأنه من هذه الأساطير. لقد صُوّر النضر بن الحارث على أنه شيطان[١٥] يترصّد بالإسلام الوليد، ويسعى إلى خداع المسلمين. وهناك كثرة من القصص والأخبار التي تلحّ على ذكر بن الحارث كشيطان. يشكل هذا التماثل في شخصيتي آصف بن برخيا والنضر بن الحارث، مصدراً دينامياً من مصادر الإنشاء المنظم لشخصية الشيطان في الميثولوجيا العربية الإسلامية، وهو إنشاء يقوم أساساً

(١٤) النيسابوري، أسباب التنزيل.
(١٥) المصدر نفسه.

على إمكانية تخيّله كشخص حقيقي، واقعي، وقابل للمعاملة على هذا الأساس. بيد أن مصادر التحويل الأدبي لشخصية آصف بن برخيا في قلب هذه الميثولوجيا، تفيد أيضاً بأنها واحدة من الحالتين الآنفتين، فكما جرى تحويل بن الحارث من رجل يحدّث عن القرون الأولى، إلى شيطان، جرى كذلك تحويل آصف من خادم لسليمان إلى شيطان. إن الإخباري المسلم، شأنه شأن الإخباري اليهودي، المنتقل إلى الدين الجديد (الإسلام) لا يني يصوّر شخصاً بعينه كشيطان أو أن يتخيّل الشيطان في هيئة شخص حقيقي، وذلك لأغراض محددة تدخل بصورة غير مباشرة في التراجيديا الإلهية.

ولا ريب أن وجود الشخصية الشيطانية في نسيج هذه الدراما أمر جوهري من أجل تصعيد البُعد التراجيدي. إنه العنصر الأكثر حسياسية، والأشد تكثيفاً للمعاني والدلالات المطلوبة، إذ بدون شيطان يصعب تخيّل إمكانات توتر الصراع وبلوغها المرامي والغايات الأخلاقية. ومع تسليمنا بالفروقات الحقيقية بين مثالي دين سليمان والإسلام؛ فإن عناصر الدراما ذاتها توفر لنا جملة من المعطيات الدافعة باتجاه هذه المقاربة، ذلك أن وجود الشيطان لم يكن عرضياً ولا عابراً، مثلما كان سلوكه ضرورياً لإنجاز هذا البُعد التراجيدي، الذي بدونه لن تتحقق في النتيجة المعاني والدلالات الأخلاقية. إنه العنصر الضروري المعادل والمكمّل للشخصية الأخرى المناقضة له: النبي. وكلما تمّ فضح الشيطان ودحره وتفنيد أضاليله في سياق الدراما الإلهية، أمكن ترسيخ صورة النبي.

لقد ظل البُعد التراجيدي في حالة الإسلام محصوراً بذلك النوع من الاضطهاد والمناهضات التي دبّرتها قريش ضده، وجاءت

شخصية بن الحارث كاستطراد لهذه الأعمال الصادرة أصلاً عن بيئة اجتماعية غيورة على معتقداتها البدائية، بينما كان البُعد ذاته في حالة سليمان متلازماً مع وجود قوة ذات طابع غيبيّ شامل ومطلق لا دخل للبيئة الاجتماعية في ترتيبه.

ولكن: كيف واجه سليمان هذا التحوّل في الطبيعة الشخصية لإلهه؟ كان من المتعذر منذ البداية إيجاد دلائل كافية على حدوث رد فعل حقيقي، فالميثولوجيا ـ في فرعها الإسرائيلي ـ تحجب ذلك ولا تفكر بسرده أو كشفه، وهي لا تقول الكثير عما إذا كان النبي سليمان في لحظة انقلاب إلهه إلى شيطان، قد أبدى أي رد فعل استثنائي أو حتى مقاومة من نوع ما لهذا التغيّر في شكل العلاقة. على العكس من ذلك نجد أن سليمان انساق خلف هذا التقمّص الذي بدا مُتقبّلاً، وراح يلعب دوره الجديد متخلّياً عن الدور المناط به في ذلك المسرح الصحراوي.

ثمة مشهد شهير في (صموئيل الثاني) من العهد القديم يمكنه أن يدلنا على تقنيات هذا التقمّص: تقبّل دور مثير للإشمئزاز والغضب، إذ بعد أن أفلح داود (والد سليمان) في استعادة التابوت، وتلك كانت لحظة انتصار مذهلة، رقص أمام شعبه، فأصعد داود وجميع بني إسرائيل تابوت الرب بالهتاف وبصوت البوق. ولما دخل تابوت الرب مدينة داود أشرفت ميكال بنت شاول (زوجته) من الكوة، ورأت الملك داود يطفر ويرقص أمام الرب، فاحتقرته من قلبها، فخرجت ميكال بنت شاول لاستقبال داود وقالت: ما كان أكرم ملك إسرائيل اليوم؟ حيث تكشف اليوم في أعين إماء عبيده كما يتكشف أحد السفهاء. إننا لا نشاهد شيطاناً في هذه القصة، ومع ذلك فثمة ما يلفت انتباهنا: الترابط

بين لحظة الانتصار وحدوث تغيّر مفاجىء في سلوك النبي؛ وهو تغير يُحيلنا مباشرة إلى مثيله في حالة سليمان الذي وطأ نساءه وهنّ في الحيض عقب انتصاره فأثار بذلك ريبة وغضب أتباعه. إن هذا التغيّر في سلوك النبي، كما تفصح عنه حالتي داود وسليمان لم يكن أكثر من تعبير عن أحد أطوار الأزمة، وهو طور قد يكون أثار حفيظة الإله، تماماً كما حدث مع موسى وهارون عندما قرر الإله يهوه أن ينزل بهما عقابه الصارم لأنهما قاما بخيانته[١٦].

ب ـ الرحلة إلى اليمن:

في إطار هذه الأزمة، تجاهلت الميثولوجيا مسألة الرحلة برمتها وجعلت منها أمراً ثانوياً، فلم تفرد لها إلاّ القليل من التفاصيل حول وقائعها والمكان الذي انطلقت منه القافلة. لقد تنبّه عماد العبدالله[١٧]. إلى أن الرحلة التي قام بها سليمان إلى اليمن لم تكن إنطلاقاً من أورشليم في فلسطين (الحالية) كما هو شائع عند معظم المؤرخين المعاصرين، بل من مكان آخر. وتستند ملاحظة العبد الله هذه إلى الأدلة التي ساقها كمال الصليبي في كتابه الثمين (التوراة جاءت من جزيرة العرب)، إذ افترض الصليبي عبر أدلة لغوية وجغرافية أن مسرح الأحداث التي تسردها التوراة مختلف كلية عن المسرح الذي يفترضه علماء التوراة: أي فلسطين. وفي الحقيقة أن طائفة من الإخباريين القدماء ألمحوا إلى أن الرحلة جرت إنطلاقاً من إيلياء في الشام وبعضهم (الأندلسي) شدّد على أنها تدمر.

سوف تتم معالجة مسألة الرحلة في سياق الأزمة، وذلك نظراً

---

(١٦) سفر التثنية، ٣٢: ٣٨ ـ ٥٠.

(١٧) مجلة الناقد، العدد ٦٩، «الجزيرة المنهوبة: جاهلية العرب الخارجة من الظلام».

للترابط الوثيق بينهما. وعلى وجه التحديد، لأن الأزمة نشبت أصلاً بعد أن حققت الرحلة أغراضها المباشرة، الأمر الذي يلزمنا برؤية الرابطة الخفية والأبعاد المنبثقة عنها. إن المسافة بين أورشليم (الحالية) ونجران التي بلغتها الرحلة تستغرق وقتاً أطول بكثير مما تزعم بعض المصادر أنه ثلاثة أيام. وعلى أهمية الملاحظة التي أبداها العبد الله فإننا ملزمون باستخدام بعض مزاعم الميثولوجيا التي استقى منها معلوماته، وهي بوجه العموم، تعطي تقديراً مغايراً؛ إذ يقول وهب[١٨] إن النبي سليمان انطلق من تدمر حيث بُنيت هناك المدينة الشهيرة التي ينسبُ الشعر الجاهلي إنشاء أعمدتها الساحرة إلى الجن، وأن هذه الرحلة استغرقت شهراً غدواً وشهراً رواحاً. وفي الحقيقة فإن سرعة قافلة ذات طابع عسكري يمكن لها إذا انطلقت من هذا المكان على الطريق التجاري القديم بين تدمر والجزيرة العربية، أن تقطع المسافة على امتداد هذا الشهر ذهاباً وإياباً. ولكن المشكلة لا تكمن هنا (فهذا الزعم يبدو مقبولاً أكثر بكثير من نظيره القائل بأنها انطلقت من أورشليم) بل تكمن في مضاعفة الالتباس بشأن المكان، وتعقيد مسألة البحث عن حل مناسب له. تصدر ملاحظة وهب عن مكان الرحلة والزمن الذي استغرقته لا عن معرفة مباشرة بالطريق التجاري القديم، إذ لم يُعرف عنه أنه سار في قافلة تجارية بين نجران وبلاد الشام، بل عن معرفة شخصية بواقعة ذات مغزى. فعندما أعلن الرسول الكريم محمد(ﷺ) أنه أُسْري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى جابهه أحد أشد رجال قريش قسوة وفظاظة: أبو الحكم (المسمى: أبو جهل) بالقول: هذا والله الأمر. والله إن العير لتطْردُ

(١٨) كتاب التيجان، ونشوة الطرب، للأندلسي.

شهراً من مكة إلى الشام مديرة وشهراً مقبلة. أفيذهب محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة[١٩]

هذا القول يصدر بلا أدنى شك عن خبرة حياتية، استثنائية وذات طابع عملي. بالنسبة لرجل كان طوال الوقت يقود القوافل بين مكة والشام، ويعرف جيداً حتى أدق التفاصيل المتعلقة بالمخاطر والعوائق التي يمكن أن تصادف سير القافلة التجارية. ويبدو أن وهب سمع بهذا الحديث بعد وقت قصير من شيوعه وقد يكون أجرى نوعاً من المطابقة بين الواقعة الذي يُخبر عنها وبين الحديث الآنف، فجاء تقديره للمسافة محدداً وقاطعاً، مع إنه يعلم أن الزمن الذي يفصله عن سليمان يملي عليه التريث والحذر في مثل هذا الجزم.

من الناحية الواقعية لا يستطيع أحد من هؤلاء الأعراب الذين جربوا وعرفوا الطريق الصحراوي جيداً، المغامرة (على هذا النحو الصارخ) بالقول: إن الرحلة تمّت بالفعل خلال ثلاثة أيام، كما هو الحال مع الزعم الشائع في الإخباريات ولذا يتعيّن إبداء أكبر قدر من التحفظ إزاء هذا الاعتبار، فعدا عن أن المسافة بين تدمر ونجران ليست مماثلة من حيث الطول للمسافة بين أورشليم ونجران وبالتالي من حيث الزمن الذي يستغرقه سير قافلة عسكرية أو تجارية (وثمة فروقات بيّنة في حالتي القافلة وطابقيها المختلفين) فإن إعطاء تقدير واقعي لمسافة ميثولوجية أمر لا يتقبله البحث بطبيعة الحال. ولذلك سنعامل بحذر مناسب كل تقدير من هذا النوع. إن سير قافلة عسكرية بمثل هذه السرعة التي يفترضها حديث أبو الحكم الذي استخدمه وهب في خبره بصورة غير مباشرة، لا يُعد عملاً ممكناً أو محتملاً، إذ إن

(١٩) الإمير: بكسر الهمزة: العجيب. والحديث في سيرة ابن هشام. تطرد: تجري بسرعة قصوى.

كلمة «تطرد» التي تعني السير بأقصى سرعة ودون توقف خلال مدة شهر كامل، تؤخذ هنا في سياقها الذي هدف إلى البرهنة على استحالة قطع المسافة بيوم واحد أو ثلاثة أيام لا أكثر. كما إن طبيعة سير القوافل العسكرية تفرض على الإخباري، مهما كانت حماسته، قدراً من التحفظ وذلك بفضل ما تتطلبه من الحرص والدقة والحفاظ على تقاليد الإنضباط، والسهر على راحة الجنود وعدم إنهاكهم وإنهاك حيواناتهم، فضلاً عن مشكلات الإطعام والتموين والإمدادات، وهي في نهاية المطاف من يحدّد نوع الطرق التي يجب سلوكها وإتباعها. ومع هذا فإننا يمكن أن نتقبل في حدود الرواية الميثولوجية فرضية وهب القائلة إن الرحلة استغرقت شهراً كاملاً إذ مهما يكن من أمر فإن معظم الحملات العسكرية التي جُردت في نطاق الجزيرة العربية وتخونها على امتداد العصر البابلي والآشوري. لم تتطلب وقتاً أطول من هذا الوقت، وإلاّ لاستحال على تلك الأمبراطوريات خوض حروبها ومعاركها. بيد أن مجرد تقبّل ذلك سيرغمنا على مجابهة مشكلات جدّية أخرى، منها أننا سنتقبّل مسألة نقطة الانطلاق: أورشليم، وهذا ما لا يملك أي من المؤرخين دليلاً عليه.

إن الأيام الثلاثة التي استغرقتها الرحلة كما تقول الميثولوجيا العربية الإسلامية، والتي أثارت ملاحظة عماد العبد الله، سوف تحيلنا من جديد إلى فرضية كمال الصليبي عن أورشليم الأخرى و[أورسالم مثلاً: عند زياد منى[٢٠]]. في هذه الحالة تكون القافلة العسكرية قد انطلقت من موقع ما في الجزيرة العربية باتجاه الجنوب حيث انتشرت بضع «ممالك» يمنية صغيرة لم يتمكن أي من ملوك حمير

(٢٠) زياد منى، مصر وبنو إسرائيل في الجزيرة العربية، والناقد (بيروت، لندن: دار رياض الريّس، ١٩٩٣).

حسم عملية دمجها نهائياً في إطار مملكتهم، وثمة رأي لعدد غير قليل من العلماء يذهب إلى القول إن بلقيس كانت ملكة على مملكة صغيرة في جبل شمر[٢١]. وتدعم هذا الرأي مجلة من الوقائع الأركيولوجية عن نمط من أنماط توزع السلطة شهدته اليمن قبل توحيدها، حتى إن معظم ملوكها كانوا يتسمّون باستمرار كملوك: سبأ وحضرموت، أو سبأ وريدان وذلك تأكيداً لخضوع هذه الممالك الصغيرة لحكمهم. وإذا صحّت هذه الفرضية فإن المسافة التي قدرتها الروايات الإخبارية تكون مقبولة في الحدود الميثولوجية.

رمزياً يمكن للباحث أن يُمعن النظر في هذه الفرضية من زاوية أخرى، فالسياق الذي جرت فيه قصة اللقاء الأسطوري يُدلّنا على نوع من الإسراء الإلهي تمّ بالنسبة للنبي سليمان بثلاثة أيام ليبلغ هدفه: نشر الدين الجديد في بلاد تعبد الشمس. إن اللقاء برمته مُصوَّر ميثولوجيا كضرب من ضروب المعجزات التي لا يسعَ أحداً إجتراحها إلاّ إذا كان نبياً أو رجلاً إلهياً. ولقد تلازمت هذه المعجزة مع تعظيم قدرات النبي الذي كان قادراً على تسخير الجن والشياطين والرياح والكائنات. إن شخصية سليمان كما لاحظنا كانت خليطاً من شخصيات آلهة عرفهم يهوه وصارعهم وانتصر عليهم؛ وإذا ما ضمّنا معرفتنا بشخصيته هذه ما أكده علماء الآثار عن وجود إله صحراوي باسم سلمان عُدَّ كإله للقوافل[٢٢] وكان معبوداً في الجزيرة العربية على نطاق ضيق، يغدو من المنطقي الذهاب بعيداً في المعنى الرمزي للصراع الناشب، إذ سليمان بعد

(٢١) أنظر جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، وهو ينقل هذا الرأي عن عدد من العلماء والمنقبين.

(٢٢) وهو إله لحيان من عرب الجنوب. أنظر جواد علي، المصدر نفسه، ج ٢.

انتصاره هو في حالة تحوّل أيضاً، ينتقل بشخصيته من طورها البشري إلى طورها الإلهي، وهذا أمر مشهود في معظم ليتورجيات أوزيروس وتموز وآشور، الذين كانوا ملوكاً ـ وإن لم نعرف الكثير عنهم ـ قبل أن يصبحوا آلهة. وفي هذه اللحظة من التحوّل انفجر الصراع.

ولكن شقاء الرحلة بحد ذاته مثال ملهم ومُغرٍ لأي باحث وهو يُقلّب صفحات العذاب البشري الذي تعرض له النبي عندما بلغ هدفه: اليمن، فبعد ذلك العناء سوف يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الشيطان في قلب معركة لم تكن متوقعة. بيد أن هذه التراجيديا القصيرة، المفاجئة والسريعة تستدعي معاينة من منظور أقل انحيازاً لمعانيها المباشرة؛ إذ مهما يكن، فإن الإنسان الذي يشخص أمامنا بعذابه هو بالدرجة الأولى صاحب فكرة سعى إلى نشرها خارج أسوار مملكته بناء على وصية إلهه. ولكن وفي سياق هذا العمل المضنيّ اقترف الخطيئة: وعي نفسه على نحو مضاد لوعي إلهه به كإنسان. هذا الوعي كان الخطوة الحاسمة نحو تمكنه من الانتقال بشخصيته من طورها البشري إلى طورها الإلهي. لقد أخفق هذا الوعي في بلوغ مرحلته القصوى، أي المساهمة في إحداث التحوّل المرغوب به. وبهذا الاخفاق عاد سليمان إلى وضعيته الماقبل نبويّة. إنه يسترد وضعه الإنساني القديم، بل ويسترد شخصيته الأصلية التي كان عليها في العالم العلوي: آدم.

إنه الآن آدم وحسب، وقد أعاد تمثيل مشهد حرمانه من الفردوس أمام الإله ذاته، وبناء ـ بالطبع ـ على رغبة غير مفهومة من الإله، الذي عمل بنفسه على تنفيذ هذه الرغبة وتهيئة مسرحها الملائم. إن رغبة الإله في حمل الإنسان على تمثيل وإعادة تمثيل مشهد طرده

من الجنة تفصح عن مضمون العقاب الذي قُرِّر على الإنسان، ولذا فكل خطيئة يعقبها سخطِ إلهي، هي تأكيد لهذه الإعادة: إعادة تمثيل مشهد الطرد القديم المُصمَّم لكي يكون ثانياً وأزلياً ملازماً للإنسان. إن طرد النبي عن عرشه يقع في سياق هذه الإعادة المرغوب بها إلهياً. ولئن أخفق الوعي بنَسْب نفسه إلى وعي علوّي (خالد) بفعل قوة العقاب فإن النبي غدا آنئذٍ واعياً بوضعيته البشرية الضعيفة والهزيلة أمام إلهه، أي أمام الوعي العلوي الذي تخيّل نفسه قادراً على بلوغه. إن وعي الإنسان لنفسه كعبد شقي ومعذب هو الوعي الذي رغب به إله سليمان، وكان ينبغي أن يصل العقاب هذا الحد لكي يكون ممكناً إظهار المعنى الذي يتضمنه، كعقاب صادر عن وعي علوي ضد وعي بشري شديد الطموح. بذا ستتلاشى الإمكانات التي تعلّي من الفارق بين الرجل الإلهي وبين مريديه وأتباعه، ويتساوى معهم أمام الرب. أي ـ مرة أخرى ـ أمام الوعي المطلق. ويتكامل المعنى الرمزي لاستلاب العرش بهزيمة هذا الوعي الذي كان مؤملاً له أن يحسم مسألة التحول الجذري في الشخصية.

لو عدنا إلى الإسرائيليات في الميثولوجيا العربية الإسلامية، أي إلى ذلك الشطر منها المتعلق بقصة سليمان وبلقيس، لوجدنا أن آصف ابن برخيا لم يكن شيطاناً، بل ظل خادماً أميناً ومخلصاً لسيده، حتى إن عزاء نساء سليمان في محنته تمثل بطلبهن مساعدته. إنه بالنسبة لهن رجل موثوق به، والعلاقة معه تسمح بالشكاية أمامه من أمور شخصية وخاصة. على أن الميثولوجيا الإسلامية هي التي ألحّت على حدوث الغواية الشيطانية، وأبدت أكبر قدر من القناعة بأن النبي كان ـ بالفعل ـ عرضة لتخرّص الشيطان، بل وقطعت بكون خادمه الأمين قد تصرف كمغتصب للعرش صوّر نفسه مرة

في صورة شيطان ومرة أخرى كنبي، فيما أيدت الإسرائيليات فرضية أخرى تقول بأن سليمان كان ضحية خداع صريح نجم عنه تقمّصه هو لشخصية الشيطان. ومع ذلك فثمة اتفاق بين معظم هذه الروايات على أن اللحظة الشيطانية لم تتبدَ إلاّ عندما وطأ سليمان نساءه وقت الحيض. هذا ما يدفعنا إلى تأمل مغزى نسَبُ الشيطان للنجاسة، حيث تقطع الميثولوجيا العربية الإسلامية بكون كل نجاسة إنما هي من فعل الشيطان نفسه، لا من فعل إنساني - بشري. فما يرتكبه الإنسان في حياته الخاصة والعامة من شرور ونجاسات لا يمت لوعي نفسه كإنسان بأدنى صلة، بقدر ما يتصل بحلول وعي غريب آخر تمّ إرغامه على تقبّله. إنها أيضاً لحظة انبثاق وعي طارىء يعرّف نفسه على أنه وعي بشري فيما هو في حقيقته وعي مناوىء ومضاد. هذا الوعي الغريب والطارىء، الذي يُخرج الإنسان عن طوره ويقذف به خارج عالمه الآدمي، هو أحد خلاصات هذه التراجيديا. ولعل إقدام النبي سليمان على كشف هذا الوعي الطارىء الذي أُرغم على تقبّله في إطار الصراع المتفجّر قد تمّ مع هذا في لحظة دقيقة وحساسة: العلاقة الجنسية. كأنه وهو يتصرف على هذا النحو المشين والمثير للاستهجان إنما يبادر إلى إبلاغ رسالة فحواها أن على مريديه ورجاله أن يدركوا معنى الإنزلاق وراء وعي طارىء، لا يني يخرجهم هم أيضاً من هذه التراجيديا على أحسن وجه، فالنبي لم يكن مُتنكراً بهيئة شيطان، ولم يكن مقنّعاً، بل كان يعيد تمثيل مشهد الضحية القديم عبر سلوك يتسم بالفضائحية من أجل إعلان مأساة الإنسان.

أما إذا سلّمنا بالرواية الإسلامية وبكون آصف هو الشيطان نفسه مُغتصب العرش الذي ظل يتربّص بالنبي وقتاً طويلاً قبل أن ينقضّ عليه ويسلبه عقله وماله وعرشه، فإن ذلك سوف يلزمنا بالعودة إلى

أسطورة الخلق الأولى حيث المجابهة بين الإنسان والشيطان اللذين تُركا من دون تدخل الربّ ليتقرر فيها مقدار امتثال الإنسان لإلهه ومقدار مقاومته لإغراء الشيطان. إن العيب الجوهري في هذه الرواية من الناحية الدرامية يكمن في أنها تجرّد الأحداث من أهم عناصرها: الصراع الخفي، الغامض وغير المُعلن بين الإنسان وإلهه حول السلطة، أي حيث يدخل الشيطان كعامل مباشر من عوامل الصراع وظروفه ليس إلاّ. وبالمعنى الآنف تكون الرواية الإسلامية قد رسمت إطاراً وحيداً للتراجيديا الإلهية يكون فيه الإنسان والشيطان على حدّ سواء، محكومين بصراع أزلي من أجل إبقاء الأختبار الإلهي قائماً وفعّالاً وشاخصاً أمام الإنسان.

ثمة (بطل) في هذه التراجيديا جرى إقصاؤه جزئياً عن الصراع المُصور في الميثولوجيا كإمتحان إلهي: بلقيس. إن ما لدينا من إخباريات لا تكاد تفصح عن نوع الصلة القائمة بينها وبين حدث الغواية الشيطانية، مع إن الزواج المفترض يدرجها بكل تأكيد في قلب هذا الحدث الاستثنائي في حياة الأنبياء. سنعود إلى لحظة ما قبل تفجّر الصراع: كانت بلقيس قبل وصول قافلة سليمان إلى اليمن عذراء والميثولوجيا العربية الإسلامية تستفيض في تأكيد هذه العذرية حتى وهي تلمح إلى أقوال أخرى بشأن زواجها من سليمان. إننا لا نعلم شيئاً عن (بطلة) أناشيد سليمان ذات الشعر المجعد، وقد لا تسمح لنا الوقائع الميثولوجية بالافتراض أنها ربما كانت بلقيس، ولكن الإطار الدرامي يحتمل مثل هذه الفرضية ما دام المسرح يتسع لشخصيات الصراع: الإله. الشيطان. آصف. سليمان. والكومبارس المدهش: الجان والطيور والنساء والجنود. وإذا ما أمكن وضع بلقيس في هذا السياق فإن عذريتها ستكشف عن المعنى الرمزي العميق، الذي سيُعثر عليه لا محالة في تلك الأناشيد

الدينية الجنسية التي وجهت إلى امرأة بعينها ولكن في الآن ذاته من أجل أغراض ومقاصد شديدة الرمزية. لقد انفصلت بلقيس عن العالم الذكوري بالمعنى الجنسي، ولكنها مع هذا كانت قرباناً جنسياً إلهياً تمّ وضعه في الطرف المقابل والمناقض: النجاسة. ولذا مثّلت عذريتها حتى بالمعنى الأخلاقي، الوعظي المباشر، رمزاً شديد الرهافة عن الطهر الأبدي، الذي ينأى بنفسه عن الغواية الشيطانية. ولسوف تتخذ هذه العذرية بُعدها كاملاً في إطار الرحلة الأسطورية، كرمز للأرض البكر، العذراء، التي افتقدت ديناً كبيراً. إنها الأرض التي حلم بها النبي لينشر فيها دينه، ليزرع فيها نطفة الذكورة. إن اللغة الرمزية التي تضمنتها الميثولوجيا تدُلّ إلى إشاراتها ومحمولاتها المموّهة عبر ذلك النوع من الإرسال المنظم عن نبي عاشق يصل أخيراً إلى مكان لم يُكتشف بعد، وعلى يديه سيقع هذا الاكتشاف. لقد حمل له الهدهد نبأ المملكة والملكة القوية، العذراء، وتلك بلا بشك واحدة من لحظات الحلم النبويّ المرتعش فرحاً أمام إمكانية مزاوجة الدين بالقوة.

إن تاريخ بلاد اليمن القديمة كان أيضاً، تجسيداً لهذه اللحظة من البحث عن دين كبير تُسند به القوة المتنامية والمتعاظمة هناك. لقد كانت الأرض العذراء تبحث أيضاً عن لحظة الخصب، عن نطفة الذكورة الإلهية المقدسة، فكانت الرحلة من المنظور الرمزي تعبيراً وتجسيداً لهذه اللحظة: الزواج المقدس بين الدين والقوة، الذي صدحت به أناشيد سليمان في صوت أسطوري جميل وعذب[٢٣].

(٢٣) كان أبو موسى الأشعري يقرأ سورة سبأ بصوته الجميل عندما مرّ الرسول(ﷺ) ذات يوم وتوقف يُصغي إليه. ثم قال: لقد أوتي هذا مزماراً من مزامير آل داود ـ أخرجه البخاري.

- ٣ -

في سبأ

﴿فلمّا قضينا عليه الموت ما دلّهم على موته إلاّ دابة الأرض تأكلُ مِنسأتهُ[1] فلما خرّ تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين﴾[*]

أ ـ حراسة القوافل

على هذا النحو مات النبي سليمان: راحت الدودة تأكل عصاه وهو متكيء عليها وذلك بعد أن شاخ. وتروي الميثولوجيا العربية الإسلامية أنه كان متكئاً على عصاه حين وافاه الأجل المحتوم فيما الجن تروح وتجيء مُسخّرة، تواصل دون توقف عملها الشاق الذي أُمرت به، فلم تدرك أنه مات حتى جاءت دابة الأرض[2].

ينسفُ النص القرآني هنا كل قدرة على معرفة الغيب عند الجن، ومع ذلك يلاحظ سيد قطب أن الميثولوجيا الإسلامية تنسب لهؤلاء لا المعجزات أو الخوارق وحسب وإنما كذلك معرفة الغيب.

(*) القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية ١٤.

(١) منسأته: عصاه، والكلمة ترد في التوراة (تكوين ٢٥: ١٤): منسأة.

(٢) سيّد قطب، في ظلال القرآن.

ما يهمنا عند معاينة النص الذي يسرد موت النبي، هو وعلى وجه التحديد، الكيفية التي انتهت فيها فصول التراجيديا وقد سطّرت جزءاً وافراً منها سورتا (النمل) و(سبأ). من الناحية التقنية فإن النهاية تبدو ملائمة تماماً للشكل التراجيدي للموت الشامل، الذي طال المملكة نفسها؛ إذ بعد هذا المشهد مباشرة سترد آية انهيار السد، وهو هنا سدّ مأرب.

لقد أكلت دابة الأرض عصا سليمان فيما كان ميتاً. في الأثناء كانت الفأرة تعمل على هدم السدّ، وفي أعقاب ذلك سيأتي السيل العرم. وهذا كما يقول الأندلسي نقلاً عن الماوردي: هو المطر الشديد أو المُسنّاة بلغة أهل الحبشة أو اسم الوادي الذي كانت تجتمع فيه المياه سدّوه بين جبلين بالحجارة والقار وجعلوا له أبواباً يأخذون بقدر ما يحتاجون[٣].

ومع السيل العَرِم غرقت المدينة ودُمِّرت جناتها وأصاب بيوتها الخراب. ويعطي سيد قطب ملاحظة حاذقة في هذا السياق عن الطريقة التي تعمل فيها الميثولوجيا الإسلامية كراسب ثقافي يستمر مع استمرار المجتمع، إذ يقول إن صعيد مصر لا يزال يشهد في العديد من قراه ممارسة متطابقة مع فحوى عمل دابة الأرض تلك، فالفلاحون لا يزالون يبنون حتى اليوم بيوتهم من دون أن يضعوا قطعة خشب واحدة خوفاً من هذه الحشرة التي أكلت مَنسأة سليمان[٤] ويصف صاحب كتاب (التيجان) السدّ على هذا النحو:

(٣) نشوة الطرب، ص ١٤١، ج ١.

(٤) إن كلمة منسأة التي ترد في التوراة بمعنى عصا، والمأخوذة عن الحبشية كما يرى وهب مماثلة للفظة مسنعا ـ مصنعا والعرب تسمي بلاد اليمن بلاد المصانع وذلك لاشتهارها بالصناعات كالسدود والسيوف اليمانية، وهناك حديث معروف للرسول الكريم(ﷺ) يصف فيه اليمن ببلاد المصانع، الأمر الذي قد يحملنا على الظن أن اسم صنعاء العاصمة اليمنية جاء من هذا الأصل القديم.

«كان السدّ بين جبل مأرب وجبل الأبلق[٥]. وكان الأبلق متصلاً بالجبال الزرق. وإنما قيل الأبلق لأنه في أرض سوداء فيها معادن اللجين وأرض غبراء فيها معادن العقبان وأرض زرقاء فيها معادن الزبرجد والجزع. وكان يقال له الأبلق الباذخ والمأرب الشامخ. فمأرب متصل بجبال عمان والأبلق متصل بجبال بحر لجة. وما فوق السد ستة أشهر وما تحته ستة أشهر يدركه نفع الماء. وكان يأتي إلى السد سبعون نهراً كباراً سوى ما كان يأتيه من السيول من أرض حضرموت وأرض برهوت إلى باب الحبشة، فكان مما يلي مأرب عن شمال السدّ لبني كهلان وما يلي الأبلق لبني حمير بن سبأ، فكان يحبس السدّ لما فيه من الماء سنةً من الحول إلى الحول يسقون به جناتهم وزراعتهم وما حولوه من أمرهم على قدر ما يريدون[٦] فكان كما قال الله تعالى: ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال﴾[٧].

ويعتقد المسعودي[٨] إن لقمان بن عاد هو الذي بنى السدّ. بينما رأى ابن الأثير أن ذي القرنين الصعب بن مرائد هو الذي أمر ببناء السدّ ولما فرغ منه سار في حملة عسكرية حتى دخل الظلمات، وهي موقف جغرافي مجهول بالنسبة للإخباريين (مما يلي القطب الشمالي والشمس جنوبية فلهذا كانت ظلمة)[٩] وسنعالج هذه المسألة في الفصل الخاص بحروب ملوك حمير.

إن كلمة سبأ يمكن أن تستخدم كمفتاح لحل بعض المصاعب التي تواجهنا، ولذلك ستتم الاستعانة بالتأويلات اللغوية الموثوقة. وأول ما يلفت انتباهنا في هذا الصدد أن ابن منظور يعطي في (لسان

(٥) الأبلق هو حصن السموأل.
(٦) وهب بن منبه، التيجان.
(٧) القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية ١٥.
(٨) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣، ص ٣٤٨.
(٩) ابن الأثير، الكامل، ج ١، ص ١٦٢.

العرب) أكثر المعاني اتصالاً بمسألة العلاقة بين هذه الكلمة ونشوء عبادة الشمس أو انتشارها في اليمن. يرى ابن منظور أن كلمة سبأ الخمر واللظا الشيء الثقيل، والنار سبأ، وكذلك الشمس. وسبأته بالنار إذا أحرقته. والسُّبأة السفر البعيد سمي سُّبأة لأن الإنسان إذا طال سفره سبأته الشمس ولوّحته. وسبأ اسم رجل يجمع عامة قبائل اليمن ويصرف على إرادة الحي ويترك صرفه على إرادة القبيلة[10].

يكشف التأويل اللغوي الآنف عن إمكانية من بين إمكانات عدة لربط نشوء حضارة سبأ الزراعية ـ الصناعية في العربية الجنوبية، بانتشار عبادة الشمس. وثمة علاقة وثيقة بين هذا النوع من الديانات الزراعية وبين طقوس العبادة. والأمر شبه المؤكد أن ديناً زراعياً تطور في جنوب الجزيرة العربية قام على أساس عبادة الشمس لوقت طويل، بخلاف الدين القمري الذي ظهر وتطور في شمال الجزيرة العربية ارتباطاً بالحياة الصحراوية التي يمثل القمر فيها بالنسبة للسكان، رفيقاً محبباً يحدّد الفصول والأوقات. وعلى ما لاحظ سحاب[11] استناداً إلى ملاحظات رودنسون ومونتغمري واط فهناك صلة بين الأديان والنظام الزراعي القائم على الدورة السنوية الزراعية. ويبدو أن مملكة سبأ الزراعية لم تستمد اسمها من هذه العلاقة الوثيقة بين الاستقرار ونشوء نظام زراعي يرتكز إلى مراقبة الدورة السنوية الزراعية، وإنما حوّلت هذه العلاقة إلى ديانة نشأ عنها التقويم الشمسي، الذي ينشأ عنه النسيء الذي أبطله القرآن الكريم في سورة التوبة.

يؤكد هذا التطابق بين معنى كلمة سبأ، وفي بُعدها اللغوي

(١٠) لسان العرب، ابن منظور، مادة سبأ، ص ٨٧، (فصل المبين).

(١١) فكتور سحاب، إيلاف قريش.

الصريح: الشمس، وبين الدلائل القاطعة التي ساقها النص القرآني عن انتشار عبادتها في بلاد اليمن حين وصلها النبي سليمان: ﴿وجدتُها وقَومها يسجدون للشمس من دون الله وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدَّهم عن السبيل فهم لا يهتدون﴾[١٢]، على أن تلك الحضارة الزراعية العظيمة قد التزمت عقيدة دينية بدئية كانت شائعة ومنتشرة في الجوار الفسيح لها مع ظهور دول وممالك زراعية قوية في بابل ومصر، ولكن هذه العقيدة اتسمت مع هذا بقدر ما من الهشاشة، وبوجود استعداد فطري لاستبدالها بديانة أكثر صلابة؛ وهو أمر مفهوم إذا ما رُبط بنزعات ملوك سبأ وحمير المتواصلة لفرض سلطان دولتهم على الممالك المجاورة. وتعطي الميثولوجيا إشارة هامة عن هذا الاستعداد وذلك بسردها لقصة بلقيس وسليمان، فهي لم تبادر إلى إعلان الحرب ضد الغريب، الغامض، القادم إليها في موكب عسكري مهيب، بل انتظرت منه إشارة نبويّة تقطع الشك باليقين من أنه نبي وليس ملكاً من ملوك الطامعين. بل إن المراسلات التي تمت بينها وبينه تكشف عن ذلك الاستعداد لتقبّل ديانة أكثر صلابة، تلائم نزوعاً تاريخياً للتحول من مملكة محصورة في نطاق العربية الجنوبية إلى امبراطورية تقف على قدم المساواة مع الأمبراطوريات الصاعدة في الشرق القديم. وهذا يُعد هام للغاية من أبعاد التراجيديا.

ولذا سنرسم باختصار شديد إطاراً تاريخياً ملائماً للرواية الميثولوجية المدعمة بالنصّ المقدس، وذلك بهدف تبيان الجوانب غير المرئية بعد من تلك الدراما الإلهية التي تلازم فيها موت النبي موتاً مأساوياً مع انهيار السدّ ومن ثم انهيار المملكة وخرابها.

(١٢) القرآن الكريم، سورة النمل، الآية ٢٤.

تاريخياً، تمركزت دولة سبأ حول السد قبل أن يتسع سلطانها ويمتد إلى معظم أجزاء العربية الجنوبية، ويتخذ السبأيون من [صرواح] عاصمة لمأرب اعتباراً من عام ٦١٠٠ق.م. وحول التاريخ المرجح لظهور مملكة سبأ هناك خلافات شديدة وعصيّة على التسوية بين مختلف العلماء والمؤرخين، ونحن إذ نورد التاريخ الآنف عن اتخاذهم لصرواح عاصمة لمأرب، فإنما لنشير إلى تاريخ موثوق به دعمته النقوش اليمنية، والإشارة إليه هنا لا تعني البتة أنه التاريخ المقترح لظهور المملكة، إذ من المحتمل إنها ظهرت قبل هذا الوقت بكثير.

وحتى بعد إنهيار سبأ بعدة قرون وزوالها عن مسرح الأحداث، ظل العرب يستخرجون الذهب من أرضها من عدة أماكن، تمتد من اليمامة وديار ربيعة حتى ا لحفير والضِب والثنية وذلك أيام هارون الرشيد في أواخر القرن الثامن الميلادي (الثاني للهجرة)[١٣] وقد ورد اسم سبأ في نقش شهير من نقوش نارام سين الأكدي (حوالي ٢٣٠٠ق.م.) باسم [سبّو] وقبيلة السبأة. وهذا بالطبع في إطار المعارك والصدامات التي كان جنوب الجزيرة منطلقها على ما يذكر الإخباريون القدماء؛ أو في سياق زحف الجوار العسكري على مناطق نفوذ سبأ على طول الشريط الممتد من الجزيرة الفراتية حتى شمال الجزيرة العربية، كما تبيّن ذلك الحملات الأسطورية لملوك حمير التي لم يتقبّلها بعد علماء التاريخ لأنها خالية من الأسانيد.

ترد عند الإخباريين القدماء بعض الإشارات العابرة والمشوشة حول زمن حكم بلقيس ولكن بعضها يجزم بأن حكمها كان قبل حكم

(١٣) نقولا زيادة، عربيات: حضارة ولغة، (لندن، بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٤).

سليمان بسبع سنوات؛ وأنها سارت إلى مكة فاعتمرت على جري عادة ملوك سبأ وحمير، الذين جعلوا مكة ولاية تابعة لهم، وظلوا يمارسون فيها في مواسم الحج طقوسهمم التعبّدية. إثر هذا توجهت بلقيس في حملة عسكرية نحو أرض بابل.

تكشف هذه الملاحظة التي لم يعاملها المؤرخون المعاصرون إلاّ بالاستخفاف أو الإهمال، عن جانب حيوي من العلاقة التي سوف تنشأ تالياً بينها وبين سليمان، إذ أن الصدام العسكري بين سبأ وبابل برغم وجود ما يمكن اعتباره ثقافة دينية مشتركة، كان يحتل الصدارة في الاهتمامات حيث تتعارض وتتطاحن المصالح الاقتصادية المباشرة، بينما يتراجع ما هو مشترك في الثقافة الدينية إلى وراء. وفي الواقع فإن جوهر الصراعات الطاحنة التي دارت في الجزيرة العربية بين البابليين والآشوريين من جهة والقبائل المنتشرة على امتداد الجزيرة الفراتية حتى أعالي الجزيرة العربية، ثم بينهم وبين المصريين، يكمن في ذلك النزوع غير المحدود لفرض السيطرة على الطريق التجارية. إن كتب التاريخ تُقصي من دون معنى دور ملوك سبأ وحمير في تلك الصراعات، وقد تكون ذريعة معظم المؤرخين المعاصرين مقبولة في حدود عدم تمكنهم من الحصول على دعم النقوش، ولكنها لن تكون كذلك إلى النهاية، إذ يمكن العثور على بعض الحقائق داخل الثقافة الشفهية إذا ما أُخذت على أنها تتضمن التاريخ ولا تقوله.

ويورد د. جواد علي المؤرخ العراقي الجليل الكثير من الدلائل على أن ملوك سبأ وحمير سواهم، كانوا ـ كما تبيّن ذلك النقوش ـ يقدّمون القرابين للإله المقة قبل سيرهم في حملاتهم العسكرية. ولكن مطابقة هذه النقوش مع ما لدينا من مرويّات ميثولوجية قد

ترجح مسألة قيامهم بهذه الطقوس لا في أماكن عبادة الإله المقة المنتشرة على ما يرى د. علي في جنوب الجزيرة العربية، وإنما في المكان ذاته: مكة إذا ما قرأنا كلمة مقة على أنها مكة وليست إلهاً يُعبد كسائر آلهة العرب. إن معظم الملوك الذين كانوا يقدمون هداياهم وقرابينهم للإله المقة قبل أو بعد خوض الحرب داخل وخارج الجزيرة العربية، لا يوردون في نقوشهم ما يؤكد بأن أماكن العبادة موزعة في أنحاء البلاد؛ ويمكن الافتراض حتى مع وجود معابد صغيرة للمقة في جنوب الجزيرة العربية، أن هذه كانت وسيطاً مقدساً كما هو الحال اليوم مع سائر المراقد المقدسة في بلاد العرب، التي تقدم فيها القرابين والهدايا والنذور في حال تعذّر على مقدّم القربان الوصول إلى المكان الذي أُهدي إليه القربان أصلاً. والحقيقة أن الطواف بمكة كان ممارسة شديدة الانتشار في بلاد العرب قديماً، ولم تكن في أي يوم من الأيام حِكراً على اتباع ديانة بعينها، فلقد مثّلت مكة والبيت العتيق مكاناً جامعاً للقدسية بالنسبة للعرب. ويذكر الإخباريون القدماء إن عاداً هرعت إلى حج البيت العتيق حتى بعد عصيانها لدعوات هود النبي، وأنهم كانوا يطوفون متضرعين لله أن يخلصهم من موجة الجفاف والقحط التي ضربت أراضيهم وأهلكت مواشيهم. ومعلوم أن الرسول الكريم(ﷺ) ظل يطوف بمكة قبل الإسلام بالرغم من وجود الأوثان، ولكنه أبداً لم يدخل البيت إلاّ بعد فتح مكة كما تشير إلى هذا رواية ابن هشام الموثوقة[١٤].

يظهر حج البيت قبل التوجّه إلى أرض بابل في الميثولوجيا كطقس

(١٤) ابن هشام، السيرة، عبد السلام هارون [تيسيراً للقارئ غير المتخصص سنحيله إلى مختصر هارون هذا].

ديني مارسه معظم ملوك سبأ وحمير. وقد فعلت بلقيس ما فعل أسلافها. بيد أن ابن وهب[١٥] يزعم أنها بلغت أرض نهاوند وأذربيجان قبل أن تعود إلى اليمن؟ فهل ثمة دلائل إركيولوجية على ذلك؟

لدينا نص من سرجون الأكدي ٧٢٧ - ٧٠٥ق.م. يشير فيه إلى قيامه وأثناء سلسلة من الحروب بفرض الجزية على ملك [ببيرو مُصري] واصطدامه بملكة عربية تدعى [سمس] وهي ملكة «عريبي» كما دكر النمار[١٦] السبأي، ولكن من دون أن يذكر لنا ما إذا كان هذا النمارا أميراً من أمراء عرب البادية أم ملكاً. ولكن يؤخذ من سجلات تعود إلى عصر الآشوريين، إن احتكاكاً حربياً حدث بين البدو وبين الآشوريين على طول المنطقة الممتدة من قراقر حتى شمال حماه السورية، وجرت هناك معركة طاحنة مع أحد أمراء البدو ويدعى جندب، ثم سرعان ما امتدت المعركة لتشمل مدينة ادومو في شبه الجزيرة العربية، وهي المسماة في المصادر الإخبارية الإسلامية بـ دولة الجندل.

إن أحداً ليس بوسعه الزعم بأن الملكة العربية (سمس) هي بلقيس وذلك بسبب الفاصل الزمني الشاسع بينهما[١٧]، ولكن الواقعة بحد ذاتها تفصح عن الاتجاه العام لتلك الاحتكاكات العسكرية التي تسردها الميثولوجيا دون تردّد أن تحفّظ، وتنسبها إلى ملوك سبأ وحمير المتعاقبين، بوضعها جزءاً من أعمالهم ونشاطاتهم الحربية، دفاعاً عن نفوذ المملكة أو تعبيراً عن طموحاتها للتوسع.

---

(١٥) التيجان.
(١٦) ينسب الآثاريون نقش النمارا لأمرىء القيس.
(١٧) والهمداني في [الإكليل] يؤكد أنها شقيقة بلقيس كما سنرى في فصل لاحق.

لقد عبد عرب الجنوب ثلاثة كواكب: الشمس. القمر. الزهرة. وستفسح هذه الثلاثية الطريق أمام المسيحية فيما بعد لنشر عقيدتها القائمة أساساً على إفراد مكانة خاصة لثلاثية: الأب. الأم. [الطفل]. ولكن هؤلاء تركوا للشمس مكانة عليا وذلك إرتباطاً بالطبيعة الزراعية لحضارتهم، التي قدّمت للعرب تقويماً شمسياً ظل معتمداً حتى الإسلام، بينما ازدهرت عبادة القمر في الشمال ارتباطاً بالطبيعة الرعوية البدوية، حيث تراجعت هناك حاجة المجتمع إلى الزراعة المنظمة، وحلّت محلها تقاليد الاقتصاد الرعوي. رمزياً كان الأخ الجنوبي (القحطاني) أكثر يُسراً من شقيقه الشمالي (العدناني) وقد دارت الحروب بينهما تعبيراً وتجسيداً لذلك النزاع الأسطوري بين الفلاح والراعي الذي أسهبت الأشعار البابلية ومن قبلها السومرية في تصويره، استلهاماً للأسطورة الأقدم: هابيل وقابيل. (وسنفرد فصلاً خاصاً هنا لهذا الموضوع). على هذا الأساس يمكن الافتراض أن ثمة صلة قوية بين انتشار اللقب الحميري: المكرب الذي حمله الملوك، وبين انتشار عبادة الشمس. ويدعم هذا الافتراض ازدهار الزراعة وتقنيات الري المنظّم في مملكة سبأ؛ لأن المكرب تعني الحارث طبقاً لهذه الصلة.

يرى ذوقان قرقوط[١٨]، إن تدفق القبائل من النفوذ الشمالية والصحراء السورية (بادية السماوة) كان أمراً مشهوداً. فهذه المنطقة هي المصدر الذي لا ينضب في رفد أراضي الهلال الخصيب ووادي النيل. وهناك ما يحمل على الاعتقاد بأن كثيراً من الهجرات المتأخرة إنما جاءت من مناطق أخرى. واعتماداً على ما ذكره القرآن الكريم في سورة سبأ عن تفرق القبائل، بنى الكثير من

(١٨) في تكوين الأمة العربية، (منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ١٩٩٢).

الإخباريين القدماء فكرتهم القائلة إن قبائل جنوب الجزيرة العربية وأهمها قضاعة الحميرية ببطونها المختلفة: تنوخ وسليم وغيرها، قد توغلت في شمال الجزيرة على طول الطريق البري من الحجاز حتى النيل. إن هذا التدفق المستمر للقبائل من جنوب الجزيرة العربية، وهو أمر معروف بالنسبة للمؤرخين وعلماء الآثار المعاصرين، يدعم نسبياً زعم المصادر الإخبارية القديمة وكذلك المرويّات الميثولوجية، عن قيام ملوك سبأ وحمير بعمليات حربية ضد البابليين وحتى ضد بلاد فارس. ولا بد أن ذلك التدفق الكثيف، والمشحون بشتى عوامل الطموح والتطلع إلى بسط النفوذ خارج أسوار المملكة قد عبّر بصورة ما من الصور عن نزوع حقيقي للعب دور إقليمي يناسب حجم اليمن القديم ودوره في الحياة السياسية لعالم الشرق القديم. وفي طور تالٍ، عن نزوع إلى تكرار التجربة التاريخية التي انهارت بانهيار النظام الزراعي. هذا النظام الذي تمّ التعبير عن انهياره رمزياً بانهيار السد.

كانت اليمن في العصر السبئي الأول، ثم في عصر ملوك حمير الأول (١١٥ق.م.) والثاني (٣٠٠م) تفرض سيطرتها على الطريق الدولي للتجارة القديمة للشرق. ولم يكن بمقدور تدمر المزدهرة أن تنفرد بهذا الدور من دون الأخذ بعين الاعتبار المصالح اليمنية الحيوية والاستراتيجية. بينما كانت مكة آنذاك في لحظة طفولتها التجارية: السوق المحلية، وقد أكد سحاب[١٩] في كتابه الثمين هذه المسألة.

هذه الظروف والعوامل مجتمعة يمكنها أن تدعم مزاعم الإخباريين القدماء الذين قاموا بصياغة ميثولوجيا بلقيس وسليمان، ونسجوا

(١٩) إيلاف قريش.

القصص الخرافية عن حملاتها العسكرية انطلاقاً من مكة ضد الجوار الأمبراطوري: بابل، فارس، مصر.

هناك فارق طفيف ولكنه يتسبّب ببعض المصاعب، بين التواريخ التي يقترحها الإركيولوجيون لعصر سليمان. فبينما يضعه بعضهم على مقربة من عصر سرجون الأول ٩٢٩ - ٨٩٣ق.م. (وسليمان ٩٦١ - ٩٢٢ق.م.) يقوم أنطون مورتكارت بجعله على مقربة من عصر تغلات بلاسر الثاني الآشوري ٩٦٤ - ٩٣٣. وإذا ما سلّمنا بالمقترح الأول فإن سليمان سيكون معاصراً لسرجون. إن نقوش سرجون الأول تحفظ لنا بعض المعلومات الهامة عن حملاته العسكرية لتأديب هذه القبائل المتدفقة بقوة من جنوب الجزيرة العربية، في محاولة جريئة لإخضاعها. كما أن سجلات تغلات بلاسر الثالث (٧٢٧ق.م.) تفيد أنه فرض الجزية على قبيلة السنأي في الصحراء العربية وعلى نمأي. وهما على التوالي صنعاء وتيماء. إن كل هذه السجلات تتجاهل تماماً عصر سليمان حتى مع تعاظم حرص الأركيولوجيين على وضعه وباستمرار على مقربة من عصر أحد الأباطرة المشهورين. ولكن سواء أكان سليمان معاصراً لسرجون الأول أم لتغلات بلاسر (بلاصر الثاني الآشوري)، فإن الأمر الذي لا مناص من تقبله إنما هو حدوث تلك الاحتكاكات الحربية بين مملكة سبأ وجيرانها، وهذا اعتماداً على ما تورده النقوش القديمة.

لسوف توجز لنا كل هذه الوقائع فكرة أساسية واحدة: إن القبائل المتدفقة من اليمن قبل انهيار السد وبعده (من جنوب الجزيرة العربية تحديداً) ونحو أرض بابل وما جاورها، كانت نوعاً من الصدام العسكري المُصمَّم لأغراض التوسع وبسط النفوذ؛ أكثر منها

مجرد هجرات هدفها البحث عن موطىء قدم من أجل العيش والبحث عن مستقرٍ حياتي لها، وإن هذا الاحتكاك العنيف، كان مستمراً ومتواصلاً منذ ما قبل عصر حمير استمر وتعزز مع صعود دور اليمن السياسي والتجاري. ويتلخص هذا التواصل في العمليات الحربية بنزوع إلى حسم مسألتين هامتين: تأمين خطوط تجارة فعّالة وتحت السيطرة المباشرة؛ والبحث عن ديانة كبيرة. وثمة علاقة وثيقة بين التجارة والدين كما جسدتها تجربة الإسلام. إنهما أمران متلازمان بصورة لا مراء فيها.

ولئن بحثت اليمن إذْ ذاك عن دين كبير يُعزِّز قوتها العسكرية والاقتصادية الصاعدة، فإنها لم تكن قد أفلحت في كل المرات التي حاولت فيها، بإنتاج دينها الكبير الخاص بها، وفي الوقت ذاته لم تتمكن من إرغام ثقافتها على تقبّل تلك الديانات الأيقونية الصغيرة والمحدودة التأثير والانتشار. وهذا ما سوف يفسر لنا لماذا ظلت تصارع نفوذ الأمبراطورية الرومانية ـ البيزنطية ومسيحيتها. جنباً إلى جنب صراعها ضد نفوذ بلاد فارس وديانتها المجوسية ثم اليهودية. لم يكن ذلك الصراع تعبيراً عن تنافر في المصالح الاستراتيجية أو تعارضاً سياسياً مكشوفاً، وإنما كان أيضاً ارتطاماً ثقافياً في الجوهر. إن كل قوة صاعدة في التاريخ تبحث عن عقيدة ثقافية ـ دينية خاصة بها، تلائم حجم ونوع القوة التي تملكها أو تعبّر عنها في مسرح الأحداث. بل وتفسّر لنا لماذا سارعت اليمن إلى اعتناق الإسلام واعتبرت نفسها مهده التاريخي، وتقبلته بهذا القدر من الكثافة والحيوية، كما لو كان دينها الخاص بها بالفعل، فتغافله عن جذور ذلك العداء العميق للعدنانيين الذين يصدر الإسلام عنهم. لقد تقبّل الفلاح القحطاني دين شقيقه الراعي

العدناني برحابة صدر مدهشة، وتلاشت الرموز الأسطورية عن حقل ذلك التقبّل الديناميكي، فالدين الكبير وإنْ انبثق في المكان الذي وضعته اليمن دوماً تحت رعايتها الإدارية المباشرة، يضع حداً نهائياً لأحلام خائبة وجهود مضنية لم يكتب لها النجاح. ويصف البلاذري[20] وابن هشام[21] كل على حدة وبدقة متناهية البسالات والبطولات التي اجترحها المقاتلة اليمنيون أثناء الفتوحات الإسلامية كأنهم يعودون من جديد إلى الأراضي التي سبق لأجدادهم أن حاربوا فيها من دون رايات الدين الكبير، وها هم مع الإسلام يزحفون بثقة: فالسلطة التي ينشرونها في المواقع القديمة ذاتها غير قابلة للتبدّد، لأنها تمتزج اليوم بعقيدة عظيمة.

في هذا الإطار جرى اللقاء الأسطوري بين النبي سليمان وملكة سبأ، وكان ذلك تعبيراً من تعبيرات شتى لتطلع تاريخي، من أجل انجاز نمط من التحالف بين السلطة القوية المفتقدة لديانة كبيرة، وبين ديانة كبيرة مفتقدة لسلطة قوية. وهناك إشارتان هامتان للغاية عن فحوى حملة سليمان على اليمن بوصفها حملة دينية بالدرجة الأولى؛ وإنْ رافقتها مظاهر عسكرية، تفصح عنهما سورتا سبأ والنمل، وهما تؤكدان على أن النبي نفسه دهش لعظمة مملكة سبأ عندما أبلغه الهدهد: ﴿فمكث غير بعيد فقال أحطتُ بما لم تُحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين • إني وجدتُ امرأة تملكهم وأُوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾[22]. ثم ﴿قالوا نحن أُولوا قوة وأُولوا بأسٍ شديد والأمر إليكِ فانظري ماذا تأمرين﴾[23]، وفي

(٢٠) البلاذري، فتوح البلدان (بيروت: مؤسسة المعارف، ط ١٩٨٧).
(٢١) السيرة، ابن هشام.
(٢٢) القرآن الكريم، سورة النمل، الآيات ٢٢ ـ ٢٣.
(٢٣) المصدر نفسه، سورة النمل، الآية ٣٣.

في سبأ

سورة سبأ: ﴿لقد كان لسبأ في مسكنهم آية جنّتان عن يمين وشمال﴾[٢٤]. هاتان الإشارتان تحملان على التأكيد أن مملكة سبأ عندما وصل إليها سليمان، لم تكن من الناحية العسكرية وأوضاعها الاقتصادية في وضع مَنْ لا يستطيع الردّ على التحدّي، لو كان الأمر حقاً يشي بوجود هدف حربي، بل على العكس من ذلك، بَدَتْ المملكة بأسرها كما يؤكد هذا قول رجالات بلقيس: ﴿فانظري ماذا تأمرين﴾ وكأنها كانت تترقب مثل هذه اللحظة من الاحتكاك البنّاء. إنها من المنظور الروحي ـ التاريخي، في حالة تطلع إلى هذا المتغيّر الجديد، وكان عليها أن تجعل من استعدادها لملاقاته، مجالاً لاختبار إمكانية عقد الميثاق بأكبر قدر من الحيطة والشك، حتى يتكشف لها الغامض الغريب عن نبي لا عن ملك. ولذا راحت المملكة بأسرها تراقب سلوك الملكة. وعلى ما يذكر القرآن الكريم، فإن اختبار النوايا المتبادل قد جرى بنجاح: ﴿ربِّ إني ظلمتُ نفسي وأسلمتُ مع سليمان لله رب العالمين﴾[٢٥] والطبري[٢٦] يورد القصة نفسها مُسْندة ببعض التفاصيل عن ابن عباس الذي يقول إن بلقيس ذهبت إلى نجران حيث حطت القافلة وكان معها الف قيل، وأهل اليمن يسمّون القائد قيلاً، ومع كل قيل عشرة آلاف.

إذا استخدمنا اللغة الرمزية للأحلام التي يتحدث عنها إريك فروم[٢٧]، فإن اللقاء الأسطوري برمته يمكن أن يُنظر إليه كحلم.

(٢٤) المصدر نفسه، سورة سبأ، الآية ١٥.
(٢٥) المصدر نفسه، سورة النمل، الآية ٤٤.
(٢٦) الطبري، ص ٤٩١، ج ١: تاريخ الأمم والملوك.
(٢٧) إريك فروم، اللغة المنسية مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير (المركز الثقافي العربي، بيروت، (بدون تاريخ طباعة)، ت: حسن قبيسي.

ولدينا ما لا يحصى من الأدلة عن أحلام مماثلة أو شبيهة قوامها لقاء ملك بنبي، وهذا ما تنبىء به تجربة ملوك سبأ وحمير المتعاقبين، الذين تسرد الإخباريات القديمة سلسلة لا تنقطع عن أحلامهم. وما من ملك من هؤلاء إلاّ والتقى في منامه نبياً ثم شدّ الرحال يبحث عنه؛ وبعضهم سار معه في حملات عسكرية أو اصطحبه مؤمناً برسالته. هذه الرمزية تفسح الطريق أمام إمكانية تأويل الحدث من المنظور الأسطوري نفسه الذي عُرض فيه، فما دام سليمان (الذي ينظر إليه العهد القديم نظرة حيرة وارتباك) يظهر كإله صحراوي باسم سلمان، عبدته القبائل العربية في البادية وهو إله اللحيانيين - من عرب الجنوب - فإن من الممكن الافتراض أن انتقال بلقيس من عبادة الشمس البابلية إلى عبادة الإله سلمان(٢٨) قد تمّ التعبير عنه برواية ميثولوجية مشحونة بالرموز. وما يساعدنا على التمسك بمثل هذا الافتراض هو أن اللحيانيين الذين كانوا أصلاً من سكان شمال الجزيرة العربية، ثم انتقلوا إلى جنوبها في وقت ما من الأوقات، لم يكونوا مجرد تجمع قبلي معزول، بل كانوا من بين القبائل العربية الجنوبية التي صاغت التاريخ اليمني؛ وذلك بتأسيسهم لمملكة قوية. ولا بد أن تحولهم إلى عبادة الإله سلمان الصحراوي كإله للقوافل إنما حدث في سياق ذلك التحول الراديكالي في ديانة اليمن من عبادة الشمس إلى عبادة الإله سلمان. بل إن أسطورة القوافل التي كانت تنقل الذهب من أوفير التوراتية والمنسوبة إلى النبي سليمان تدفعنا إلى الاعتقاد بأن ثمة صلة قوية غير منظورة بين قافلة سليمان التي توجهت إلى اليمن، وبين الإله الصحراوي سلمان إله القوافل.

---

(٢٨) هناك موقع شهير في العراق يعرف باسم (نقرة السلمان) في البادية وقد أستخدم كسجن سياسي رهيب. أشار إليه جواد علي، في معرض حديثه عن الديانات القديمة (أنظر: المفصّل).

في سبأ؟

لقد كانت السيطرة على الطريق التجاري وتأمين سلامة القوافل هاجساً حقيقياً لكل ممالك ودول المنطقة، ولا بد أن الدول والجماعات والتجار ستنسب سلامة كل قافلة من السطو المسلح إلى عناية إله قوي، يقوم بالنيابة عنها بحراسة عصب حياتها الاقتصادية من تحديات الصحراء الغامضة. إن مجيء سليمان إلى اليمن ولقاؤه بملكتها، يمكن أن تكون تجسيداً لهذا الحلم: تأمين تجارة اليمن التي كانت دوماً عرضة لهجمات البدو المتمردين، الذين لم يُمكن بعد فرض السيطرة على ثقافتهم بديانة مدعومة بقوة عسكرية.

ب ـ الحرب ضد الشيطان

بالنسبة للبدوي، ليس ثمة شيطان أكثر شروراً من اللص؛ الذي قد لا يكتفي بالسرقة فيلجأ إلى القتل. أما بالنسبة للمزارع فإن الشيطان رجل ماكر، يغوي ويسحر ويسلب العقل والمال. ولقد صوّرت الميثولوجيا العربية الإسلامية الشيطان على هيئة رجل يملك قدرات خارقة على التحوّل من شخصية إلى أخرى. إنه شخص ممثل يظهر فجأة في المسرح الرملي ليلعب دوره الشرير.

هذا الشيطان ظهر لإله القوافل سلمان وصارعه، طبقاً للغة الرمزية التي تشي بها الأسطورة. لقد سَلَب منه سلطته التي تميّزه، وبفضلها يستطيع أن يعلّي الفارق بينه وبين الآخرين. خدعه وسلب عقله وعرشه وعرّضه للسخرية؛ وجعل منه أضحوكة أمام نسائه ورجالاته. إنه شيطان صحراوي ماكر يخرج لملاقاة إله انتدبته القبائل لحراسة قوافلها المُحمّلة بمنتجاتها الزراعية الثمينة: المرّ واللّبان والأقمشة. إن تجريده من عرشه يعني رمزياً تجريده من الفارق بينه وبين الآخرين. وما دام الإله سلمان مُتربعاً على عرش

حراسة القوافل، فإن الهدف المباشر للشيطان إنما كان سلب هذا العرش. أي دحرجة الإله أسفل سافلين وقذفه إلى الفيافي باكياً حزيناً مسلوب الإرادة والعقل. لن يستطيع بعد الآن الادعاء بقدرته على تأمين الحراسة التي أُنتدب لأجلها، وما طلب منه بدا عملاً محالاً والحال هذه. إن الجانب الذي صوّرته الميثولوجيا وركّزت عليه كان سلب العرش، ولا بد إن الذين تخيّلوه وتناقلوه شفاهياً ثم كتابياً، كانوا يُعبّرون عن شطرٍ واسع من أولئك الذين لم ينتقلوا بعد إلى ديانة سلمان ولم يؤمنوا به، ربما لاعتقادهم باستحالة وجود قوة قادرة بالفعل على صدّ المخاطر عن القوافل ما دام ثمة مدى صحراوياً رهيباً، وثمة بدو منفلتون يتجولون في كل مكان من هذا المدى، دون رحمة أو روادع أخلاقية. إن هؤلاء الذين تقبّلوا أو ابتكروا أو تداولوا عن قناعة، خسارة النبي سليمان في صراعه مع الشيطان إنما كانوا يُعبّرون ميثولوجيا عن تلك المعاني الرمزية لصراع إله القوافل سلمان مع الشيطان البدوي. هذه القوافل التي لا بد من تعرّضها واقعياً للمخاطر مهما كانت الاحتياطات الاستثنائية المتّخذة؛ فالطبيعة هي التي تفرض قانونها الصارم هنا وليس التمنيات أو المعتقدات. ولو كان الإله سلمان مقبولاً عند عامة المشتغلين في التجارة، لغدا إلهاً لكل القبائل المتاجرة لا إلهاً لقبيلة بعينها. وعندما نعتقد أن الجزء المتعلق بسلب العرش صاغته أساساً مخيلة لم تؤمن بهذا الإله؛ فمرد ذلك إلى أن قصة السلب هذه قامت من الناحية الدرامية، على تصوير الإله سلمان (سليمان) دون أدنى ردّ فعل أو قدرة على مقاومة الشيطان ومجابهته؛ وكأنهم بذلك يعبّرون لا شعورياً عن هواجس قوية وحقيقية باستحالة التمكن من تأمين سلامة مطلقة للقوافل المُسيّرة في الصحراء، ما دام هناك خطر داهم يُرى رأي العين. إنهم شياطين الصحراء

المُلثمين الذين يفاجئون القوافل في كل وقت ومهما كانت درجة استعداد الحراس. بينما ردّ المؤمنون بالإله الصحراوي (سلمان) سليمان؛ لا شعورياً أيضاً، بسرد القصة من جديد ولكن على أساس استرداده للعرش وعودة عقله، أي لموقعه في الانتداب القبلي كحارس للقوافل، ومن ثم افتضاح خدعة الشيطان المُصوَّر كشخص بعينه اسمه آصف بن برخيا. هذا السجال غير المرئي بين المؤمنين وغير المؤمنين من بين القبائل العربية، بذلك الإله، سيجد طريقه الميثولوجي المفتوح إلى الرواية الشفهية، فالمكتوبة، عن رحلة النبي سليمان إلى اليمن، التي كانت آنذاك، ومن دون أدنى شك، تحلم حلماً طويلاً بأسلوب عملي لفرض سيطرتها المطلقة على الطريق الدولي لتجارة الشرق القديم، بوضعها قوة عسكرية ـ اقتصادية صاعدة.

هذا الشيطان هو الذي بادر إلى الخطوة الأولى على طريق النزاع وذلك من أجل إفساد صورة بلقيس في عين النبي. يروي الطبري أن سليمان عندما طلب بناء صرح ممرد لكي تدخل بلقيس عليه: [رجعت الشياطين إلى بعض فقالوا: سليمان رسول الله سخّر الله له ما سخر؛ وبلقيس ملكة سبأ ينكحها فتلد له غلاماً فلا تنفك من العبودية. قال وكانت امرأة شَعْراء الساقين ـ أي أنها كثيرة شَعَر الساقين ـ فقالت الشياطين: إبنوا له بنياناً ليرى ذلك منها فلا يتزوجها]. وهكذا فعندما دخلت بلقيس في الصرح الزجاجي وكشفت عن ساقيها ظانة أنها تجتاز بركة ماء، رأى سليمان شعر ساقيها وكان ملتوياً عليهما فصرف بصره منزعجاً قائلاً: ما أقبح هذا؟ ما يُذهب هذا[٢٩]؟ ستقترح الشياطين على سليمان استخدام

---

(٢٩) الطبري، ص ٤٩٤، ج ١.

الموسى لإزالة الشعر فيرفض، ثم يتلكأ الحل حتى يتم الاهتداء فيما بعد إلى النورة. يضيف ابن عباس الذي ينقل الطبري عنه روايته: فإنه لأول يوم رئيت فيه النُّورة.

لو أننا نظرنا إلى هذه المكيدة على انها تمثل بالفعل واحدة من المحاولات المبكرة لتفجير الصراع فالأزمة؛ وعلى أنها كانت إيذاناً بعهد جديد من التوتر قوامه ضرب فكرة الزواج من أساسها، إفشالها وإحباطها لأنها مصدر خطر جدّي بالنسبة للشياطين، أو باستخدام لغة الطبري: سليمان رسول الله، وبلقيس ملكة سبأ، ينكحها فتلد له غلاماً، فلا ننفك من العبودية؛ فإننا نكون قد سرنا خلف الفكرة الأساسية التي يسردها هذا الكتاب بشأن المغزى الرمزي للزواج: توطيد دعائم حلف مقدس بين الدين والسلطة. والنص الآنف يفتح باب التأويل على هذا المغزى بيسر وسهولة ويضعها أمام الهدف الذي أراده لنفسه النبيّ ثم الملكة. بيد أن تقبّلنا للصورة الميثولوجية المعروضة أمامنا، لا يحجب إمكانية النظر إلى البُعد الرمزي واللغة الرمزية التي يستخدمها النص الميثولوجي؛ في هذه المسألة أو سواها. إن إحباط الزواج عبر محاولة تبشيع صورة المرأة في عين الإله سلمان، كان تجسيداً لموضوعة أعم: إحباط ديانة إله القوافل ومنعها من التحقق وذلك عبر التدخل الصريح والمكشوف ضدها.

في هذا الطور من تحول سليمان إلى إله، اكتشف يهوه أبعاد الخطر الناجم عن فك التحالف معه واستبداله بتحالف جديد: نبي وملكة.

يسرد النص القرآني قصة موت النبي سليمان بالتلازم مع انهيار السدّ، أي عملياً بالتلازم مع خراب المملكة وتفرق قبائلها أيدي

سبأ، فاتحاً بذلك حقل التأويل ومن جديد باتجاه إيجاد صلات من نوع ما بين هذين الحدثين. إن كتب التفاسير لا تكاد تربط بينهما؛ وكل قراءة تقليدية للنص القرآني تذهب إلى عزل كل من الحدثين عن الإطار الذي جرت فيه الرحلة الأسطورية، بل عزلهما عن بعضهما، فموت النبي لا يُرى إليه من منظور انهيار السدّ، هذا مع أن الفحوى الرمزية مُتضمنة في النص القرآني. هل يمكننا إذاً أن ننظر إلى إخفاق سليمان في الحفاظ على عرشه، في سياق اللغة الرمزية للميثولوجيا، إخفاقاً لمحاولة إله القوافل شق طريقه كديانة صحراوية، من خلال الإيمان بعظمته وقدرته على تأمين سلامة الخطوط التجارية القديمة؟

وهذا السبب يشكل أحد سببين رئيسيين لا بد أنهما كانا وراء انهيار مملكة سبأ: خراب السدّ وفشل الحكّام اليمنيين في السيطرة على طرق التجارة الدولية. وقد لاحظ المسعودي في (مروج الذهب) أن الصراع الناشب بين غسان وعكّ كان من بين جملة أسباب أخرى في حدوث هذا الخراب. ويوافق هذا التقدير الحصيف جملة من التحليلات التي تقول بأن انهيار المملكة اليمنية القديمة، حدث جراء انهيار نظامها الزراعي أثر سلسلة طويلة من الحروب الداخلية والخارجية المنهكة والقاسية، وأن هذا لا بد قد نجم عنه تراخي قبضة هؤلاء في بسط نفوذهم على الطرق الصحراوية وتأمين سلامة القوافل، أي عملياً تراجع التجارة اليمنية إلى مستوى محلي.

رمزياً، سيُنظر إلى انهيار السد الذي أعقب مشهد موت النبي، على أنه الفصل الأخير في التراجيديا الإلهية، ولكن في الآن ذاته، على أنه الفصل الختامي لأحلام عظيمة داعبت خيال ملوك حمير

المتعاقبين: الإبلاغ عن رسالة روحية تبرّر خروجهم الكثيف من جنوب الجزيرة إلى شمالها وصولاً إلى الجزيرة الفراتية وتخوم بلاد فارس. ويبدو أن سوء الحظ في هذه التراجيديا كان يلعب دوره كاملاً، فالذين قُدّر للميثولوجيا العربية الإسلامية أن تعتبرهم في عداد الأنبياء المتحالفين مع ملوك حمير، لم يكونوا يحملون سوى ديانات أيقونية، صغيرة، وسريعة الانحسار. وكان ذلك ذروة التناقض، فبينما كان الفضاء الصحراوي الفسيح يعرض إمكاناته الهائلة على صياغة تأملات عقلية رفيعة المستوى، راحت القبائل تقدّم أنبياءها القابلين باستمرار للعصيان والجمود. ولسوف يظل أحفاد ملوك حمير المتأخرين يحلمون مع هذا بظهور نبي أكثر تعبيراً عن طموحهم التاريخي.

كانوا بلا شك يفتشون عن نبي محارب بلا هوادة ضد الشيطان.

القسم الثاني

أحلام ضائعة

ـ ١ ـ

[هذا الصَنمُ لناشر أنعم. ليس وراءه مذهب. فلا يتكلفنَّ أحد ذلك فيعطب](*).

حروب شمر يرعش

لم يكن حلم بلقيس وحده الضائع في خضم هذه التراجيديا الإلهية. والأقرب إلى الدقة أن هذا كان مقطعاً من حلم طويل، شارك فيه الملوك المتعاقبون على عرش سبأ، ولكنه ظل عصياً على التحقق، بل وقابلاً للتبدّد. وقد تكون شمر يرعش أكثر مثالية من سواها في هذا السياق.

لقد حيّرت غزوات وحروب شمر يرعش علماء التاريخ القديم وذلك بسبب ما اكتنفها من أسطورية، دفعت حتى بابن خلدون[1] إلى إبداء الشك الممزوج بالسخرية من مزاعم معظم الإخباريين القدماء عنها، ومن الأسباب الموضعة لخروج جيوشه المستمر نحو أراضي الجيران: بابل وفارس، وأرمينيا. يقول ابن خلدون: ومن

(*) كتابة بالخط المُسند على تمثال نحاسي من اليمن القديم.

(١) ابن خلدون، المقدمة (المكتبة التجارية الكبرى).

الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن[٢]. ثم يذكر كمثال على هذه المزاعم غزواتهم لفارس والصُغد والروم والصين؛ وهو يعتبرها جملة وتفصيلاً أخباراً (مغلوطة) وموضوعة، ناسفاً بذلك روايات الطبري والمسعودي والأندلسي ووهب. إن ابن خلدون يحمل بشدة على روايات القدماء من دون أن يعطي الفرصة للفحص والتدقيق في هذه المزاعم، لأنه لا يرى فيها ما يحمل على الظن أنها يمكن أن تتضمن شيئاً ما من الحقيقة.

نشأت أسطورية هذه الإخباريات عن انتفاء إمكانية مصالحة الرواية الشفهية مع النقوش. وقد أبت هذه النقوش بدورها أن تقدّم حلولاً ولو جزئية لذلك التناقض الصارخ بين ما تقوله وما تورده الإخباريات، فتراجعت آنئذٍ صدقّية ما هو متداول عن تلك الحروب الأسطورية، بل وظلت حبيسة أسطوريتها. إن ما لم تقم به ثقافتنا العربية المعاصرة بعد إنما هو إخراج التاريخ من أسطوريته وإطلاق سراحه، وإعادة الميثولوجيا إلى حقل عملها الخاص بها. أي حرمانها من التسرب إلى حقل التاريخ أو السطو عليه. ولئن كان هذا إرثاً تلقّته ثقافتنا ناجزاً عن قرون طويلة من العمل الشفاهي المنظم والدقيق، والذي خلف لنا في نهاية المطاف تاريخاً شفاهياً يعتمد الإسناد المتواتر لرواة مسنين وبعضهم ميّال إلى المبالغة بدوره بالفطرة؛ فإن هذا الإرث توقف عن التراكم مع عصر التدوين، وانحسر تدريجياً نفوذ أولئك الإخباريين، الذين تدخلوا من دون قصديّة مفضوحة في قلب التاريخ رأساً على عقب.

(٢) المصدر نفسه.

هناك عاملان رئيسيان في هذه المعضلة: سيطرة النص المتداول، وغياب النقوش والدلائل الاركيولوجية. وهذا بدوره ناجم عن كون كنوز الجزيرة العربية واليمن لا تزال في معظمها مطمورة تحت التراب. إن ما لدى العلماء من نقوش يطابق وإن بشكل محدود وجزئي ما لدينا من وقائع وأخبار. ولكن تضارب القراءات والتحليلات يعصف أحياناً حتى بهذه الإمكانية المتواضعة للمطابقة. وما يفاقم من الوضع الراهن للتاريخ المُغيَّب والمؤشطر، التدخل السافر للإسرائيليات. لقد غدت هذه ومنذ وقت طويل جزءاً من بنية ثقافة عربية إسلامية. وفي غياب موقف حاسم من هذه الإسرائيليات في أوساط المؤرخين المعاصرين ورجال الدين، صار من السهل وضْع كل أسطورة تتضمن التاريخ ولكن تعجز عن أن تقوله، بكونها ضرباً من ضروب الإسرائيليات. وفي الواقع فإن كثرة من المؤرخين الممتازين يتحرجون عن معالجة هذه الإخباريات معالجة موضوعية خشية إتهامهم بكونهم يستخدمون أخباراً فاسدة أو مشكوكاً بصحّتها لأنها تندرج في عداد الإسرائيليات. أضف إلى ذلك ولع الإخباريين القدماء بإيجاد دلائل وتأويلات ومقابلات لغوية لأسماء أسماء ومواقع ومدن أعجمية عبر وساطة اللغة العربية. إنهم يفهمون الكلمة عربياً وإن تكن أعجمية، فيلجأون إلى تفسيرها، ومن ذلك مثلاً كلمة سبأ. إن ابن منظور كان شديد الحرج (في لسان العرب) وهو يفتش بدقة متناهية عن معنى عميق للكلمة، وذلك بسبب ضغط الإرث الثقافي (الميثولوجي) على عمله إذْ وجد نفسه في النهاية يكرر ما قاله القدماء عن نسب سبأ. والأمر ذاته ينطبق على كلمة الحيرة التي يقول وهب بن منبه أنها سميت الحيرة لأن الصعب من نرائد (ذو القرنين) لما سار يريد أرض بابل تحيّر فرسانه، فأسكنهم في هذه

المدينة ولذا سماها الحيرة. لكن الحيرة في الواقع وهي واحدة من أقدم المدن العراقية التي يقال إنها بنيت في عصر المناذرة، لا علاقة لها بحيرة فرسان الملك اليمني لا من قريب ولا من بعيد[٣].

لا نملك غزوات وحروب شمر يرعش - في هذا السياق - دليلاً إركيولوجياً، وهذا ينطبق على سواه من ملوك حمير، وبالتالي فإن حملاتهم العسكرية ستظل حتى وقت ما حبيسة الأشطرة. بيد أن ثمة إشارات غامضة في الكثير من النقوش تدعم وإلى حد بعيد فرضية حدوث تلك المعارك والصدامات العسكرية. وسوف ينصّبُ بحثنا على تبيان إمكانية إدراج اللقاء الأسطوري بين النبي سليمان وبلقيس في قلب عملية الخروج العسكري التاريخي، لحضارة اليمن القديمة من حدود مملكتها القوية سبأ إلى العالم الصحراوي الفسيح والمترامي الأطراف، بقصد فرض النفوذ السياسي والعسكري، تجسيداً وتعبيراً عن مصالح قوة صاعدة في المسرح العالمي. قوة لم يكتب التاريخ بعد وبإنصاف دورها الحقيقي الذي طمره التراب وشوّهته الإخباريات. ترى ما الذي حمل كتّاب الميثولوجيا على تعقب ذلك الحلم الأسطوري بلقاء نبي مرسل، عند كل مكرب وتبّع؟ لو لم يكن هذا أحد التعبيرات الرمزية، شديدة التمويه، عن الرغبة في شحن الاحتكاك مع الخارج بشحنة دينية صاعقة تُعيد تثبيت الأقدام العسكرية في الأراضي المستولى عليها، كأقدام مبشّرين ودعاة دينيين، تماماً كما سيحدث مع الإسلام نفسه؟

(٣) حرة ـ الحيرة. والحيرة مدينة تقع جنوب بابل سميت بالسريانية حرتا Harta ومعناها المعسكر أو المخيم.

بالنسبة لشمر يرعش ستصادفنا عقبتان رئيستان تقنيّتان لهما طابع فني صرف:

الأولى: الإمكانات المحدودة للنقوش «السبئية» التي تركها شمر يرعش نفسه فهي لا تنطق إلاّ بالقليل من الحقائق.

الثانية: إن ما نقله الإخباريون القدماء يحتاج إلى معالجة دقيقة تأخذ بعين الاعتبار ضرورة إزالة المبالغات والأوهام والخرافات، وإجراء مقاربة فعّالة مع ما هو متوفر من المعطيات، وفي خاتمة المطاف جعل هذه المقاربة بين مختلف الروايات قادرة على ردْم الهوة.

إذا سلّمنا بما اعتاد الإخباريون على إرساله من أفكار ومعلومات وتفسيرات فإن كلمة اليمن جاءت أصلاً من كلمة يُمن، وهي اسم شخص يُنسب إلى قحطان ويعدّونه ابنه. ويقال إن قحطان نفسه سُمّي بـ(يُمن). بينما في مروّيات أخرى، سُمي اليمن يمناً نسبة إلى يَمنْ قيدار بن إسماعيل. وهناك اعتقاد آخر يذهب إلى القول إن اليمن سميت يمناً لأنها يمين الكعبة. والمهم في هذه التسمية أنها تؤكد تطابقها مع موقعها الجغرافي في جنوب الجزيرة العربية، وفي قواميس اللغة: التيمّن: الجنوب. لكن الكلمة نفسها تعطي في مختلف معانيها تأكيداً على البركة: يَمّن. يمين ويُمناً جعله مباركاً. والعرب تَزْنُ (يامن) و[يمين] على وزن قادر وقدير.

لدينا أكثر من دليل أثري يقطع بأن أول من حمل لقب ملك من بين حكّام اليمن القدماء هو شمر يرعش. ويقول النسّابون العرب إن هذا ابن ناشر النعم الذي يعرفه الآثاريون بصيغته الشائعة: ياسر يَهنْعم. وعلى جري مألوف ما اتبعه الإخباريون القدماء في سرد تواريخ وسير الملوك والتبابعة، فقد سار شمر يرعش إلى وادي الرمل

بأقصى الغرب، فلم يجد وراءه مذهب، فنصب صنماً من نحاس وَزبر عليه بالخط المسند: هذا الصنم لنا شر النعم (ياسر يهنعم) ليس وراءه مذهب، فلا يتكلفنّ أحد ذلك فيُعطب.

وتزعم الرواية الميثولوجية[٤] أن ياسر يهنعم حكم بعد بلقيس بنت إيلشرح، التي ظهرت على مسرح الأحداث كملكة قوية (زهاء ١٠٢١ ـ ٩٨١ق.م.) على بعض التقديرات. ويُعطي تفسير طريف عند الإخباريين لسبب هذه التسمية. فهو كما يقولون (أحيا ملك حمير) أو باستخدام لغة الطبري[٥]: (لإنعامه على الحميريين بما قوي من ملكهم وجمع أمرهم). وينسب هؤلاء من دون أدنى تحفظ إلى ناشر النعم، الغزوات والفتوحات الكبرى في الدور الأول من عصر الدولة السبئية، إذ يقولون إنه حشّد قبائل حمير وقحطان بأسرها قبل السير باتجاه المغرب. وكانت أهدافه معلنة: بلوغ البحر المحيط. وقد أصدر هذا أمراً عسكرياً لولده شمر يرعش بتنظيم حملة بحرية موازية، فما كان منه إلاّ أن سار بعشرة آلاف راكب يريد مكاناً لا نملك عنه معلومات جغرافية دقيقة، كما لا نعرف قيمته العسسكرية الاستراتيجية: وادي الرمل. بينما سلك والده ناشر النعم الطريق البري الصحراوي. وقد تسنى لناشر النعم أن يتوقف في طريق حملته الحربية عند موقع نصب فيه صنم للملك ذو القرنين الصعب بن مرائد أحد أشهر ملوك حمير. وهذا الموقع قريب من تجمع يُقال إنه للصقالبة، فهاجمهم ورجع منهم بسبي كثير. في الأثناء كان شمر يرعش يزحف نحو هدفه عبر البحر ويقترب منه رويداً، ولعله ـ في نشوة زحفه ـ فطن إلى ما يفعله

(٤) التيجان، ونشوة الطرب، وتاريخ الطبري.
(٥) الطبري، ج ١.

الملوك عادة في زحفهم الحربي. إذ لاحت له في البحر إحدى منارات الملك الصعب التي اشتهر ببنائها في البحر، فأمر جنوده وصنّاعه، ببناء واحدة باسمه إلى جوار منارة الملك الصعب. وكان ذلك عنواناً للقاء قائدي الحملة. ومن الواضح أن الإخباريين يلمّحون عبر هذه الرواية غير المقبولة بعد من المؤرخين، إلى أول حملة عسكرية كبرى تُنظم لمهاجمة حدود الأمبراطورية الرومانية. وقد يُفهم من إشارات هؤلاء، أن هدفه المباشر لم يكن الصدام مع الأمبراطورية الرومانية، وإنما غزو أرض الترك والتحرك صوب التِبتْ والصين وأرض الهند. ولكن لا ينبغي التعجل في فهم هذه الإشارات الغامضة والمشوّشة وتأويلها على هذا النحو، ذلك أن المسرح الحقيقي الذي دارت فيه المعارك، والاتجاه العام الذي سلكته الحملة العسكرية، يعطي فِهماً مغايراً وتقديراً مختلفاً كل الاختلاف عما يبدو لنا في الوهلة الأولى. ولذا سوف نتطلع إلى تفهّم أكثر واقعية للمعاني والدلالات التي حرصت المرويات القديمة على إرسالها حتى بالنسبة للجغرافيا. إن هذه المرويات نفسها تؤكد أن ناشر النعم بلغ هدفه الأول: نهاوند ودينور وأنه مات هناك. وقد أشرف ابنه شمر يرعش على دفنه، حريصاً كل الحرص على بناء قبر عظيم.

وينفي د. جواد علي[٦] علمه بأنباء هذه الغزوات والحروب، لأن ما يملكه من نقوش أثرية لا يكاد يُفصح عن شيء بشأنها، ولكنه من جهة أخرى يتصرف بما يملي عليه حرصه كمؤرخ جليل، يتجنب الإشارة إليها. وبكلام أدق، يقوم بإهمالها من دون أن يُفهم هذا الإهمال على أنه موقف نهائي، إذ يترك الباب مفتوحاً أمام

(٦) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.

كشوفات علم الآثار لتقرر ما تقرره بخصوصها. وكل ما يقوله د. جواد علي إن ناشر النعم هذا عاش في القرن الثالث لميلاد. وتفصله عن النبي سليمان مئات السنين، وأنه لا يمكن أن يكون قد خلف بلقيس في الحكم أو أن يكون قد انتزعه من النبي سليمان.

بيد أن اسم ياسر يهنعم واسم ابنه شمر يرعش (يهرعش) يردان في النص الموسوم [جامة: Jamme 647] وهو نص دوّنه اثنان من كبار رجالاتهما أثناء الحملة على ما يدعى: وادي الرمل في الإخباريات. ويرد النص كما لو كان مُكرّساً لتقديم الشكر للإله المقه وذلك لمناسبة ولادة طفل: [هو ولدم] بلغة حمير.

ولشمرم يرعش فضلاً عن ذلك قصص لا حصر لها عند الإخباريين. وصاحب (التيجان)[7] يسميه (تبّع الأكبر) الذي أشار إليه القرآن الكريم. واللافت للانتباه في أخبار شمر يرعش عند هؤلاء، وعند النسابين العرب المشهورين أيضاً، إجماعهم على القول إنه جمع بين قحطان وعدنان (أي بين الحزبين الشهيرين، الرئيسين في الجزيرة العربية) وأنهما كانا من أنصاره ومؤيديه، المتقبّلين لرعاية سلطته القوية لتحالفهما، من دون أدنى تحفظ أو تمنّع. ونحن نعلم أن ما من ملك يمني (حميري) استطاع قبل هذا الوقت المزعوم، وعبر عمل عسكري أو سياسي، تحقيق مثل هذه المصالحة التاريخية، التي تعني وقبل كل شيء، بسط النفوذ اليمني على كامل شمال الجزيرة العربية. لقد ظل شمال الجزيرة مضطرباً، ومصدراً دائماً من مصادر التمرد على سلطة الجنوب. ولا بد أن ثمة معنى ما لمثل هذا النجاح، إذ ما من ملك أو حاكم يمني أمكن له الفوذ بتأييد الحزبين الرئيسين الكبيرين في جنوب وشمال الجزيرة

(٧) وهب بن منبه.

العربية في ظروف اتسمتا طبقاً لمعظم الروايات، بتصاعد الميول لخوض معارك وحروب خارج نطاق الجزيرة. أي عملياً، توديع حقبة الصراعات المحلية، الضيقة، والانتقال إلى حقبة الصراع مع الخارج بما هو مصدر تهديد للتجارة. أكثر من ذلك بما هو مصدر إعاقة أمام دور عربي إقليمي في الشرق القديم. يقول الطبري[٨]: [إن شمر يرعش كان من أشد المحاربين مُكراً ودهاء]. إن هذه الملاحظة الدقيقة التي يستخلصها الطبري من قراءته للتاريخ القديم، قد تكون ملائمة لإسناد تقدير يقول بأن شمر يرعش لم يكن حاكماً تقليدياً، وأن خطوته ـ إذا صحت ـ بمصالحة جناحي الجزيرة العربية، ورمزياً عبر حزبيها الرئيسيين، إنما كانت خطوة ضرورية للعب دور سياسي وعسكري واسع النطاق. بل إن هذه المصالحة يُمكن أن يُنظر إليها على أنها المصالحة التي ستمهد الطريق فيما بعد أمام الإسلام ليقوم باستكمال ما بدأته: دمج القبائل في بُنية سياسية ـ عسكرية تقوم على أساس نقل الحروب المحلية إلى الخارج بحرب كبيرة سعياً وراء دور كبير. وبالطبع فإن عملاً كهذا يتطلب رجلاً محارباً، ماكراً وشديد الدهاء كما استخلص الطبري ذلك. وإذا كان شمر يرعش بهذه الصفات كما رأى الطبري، فلا بد لنا من تقبّل بعض مزاعم وهب بن منبه عنه، على الأقل بهدف محاكمتها محاكمة عقلية، ذلك لأن وهب لا يتردد عن ذكر كل ما من شأنه أن يعلّي من أسطورية شمر يرعش. ولما كنا نميل إلى استخدام رواية وهب الذي ينقل عنه أيضاً الطبري، بقدر ما من التحفظ والتردّد، فإن تقبّل بعض مزاعمه لا يعني بالضرورة تسليماً بروايته.

(٨) تاريخ الملوك، ج ١.

إن لمسألة الجمع بين قحطان وعدنان أهمية خاصة نظراً لعلاقتها المباشرة بتطور نظام الحكم اليمني، وبالدور الذي لعبته اليمن في حقبة شمر يرعش.

تتمتع بعض الروايات بطرافة خاصة، هي خلاصة طرافة الطرق التي يسلكها الإخباريون في سرد رواياتهم. إنهم ببساطة يقومون بإنشاء الرواية وفقاً لنمط من العمارة الأدبية، يقوم فيما يقوم على قاعدة إسناد الخبر بقصة. وفي الكثير من الحالات، تلعب هذه القصة بالنيابة عن الخبر الدور المطلوب، بحيث أن المُتلقي ينسى في خضم السرد القصصي ما بُلّغ به من خبر بشأن حادثة ما. ولذا سنعامل هذه الطريقة الطريفة، والمسلية، بأكبر قدر من الرأفة لأننا نعرف دوافعها وأغراضها التي صُمّمت من أجلها. وفي هذا السياق سنرى كيف جعل وهب من قباذ بن شهريار الملك الفارسي (الذي لا نعلم عنه شيئاً) معاصراً لشمر يرعش. إن واحدة من هذه الأغراض والدوافع تكمن في رغبة الإخباريين القدماء، القوية، بتعظيم الملوك الذين ينقلون أخبارهم. هذا التعظيم سيجد طريقه إلى الرواية الإخبارية عن طريق سرد حوادث خرافية لا أصل لها. وهذا ما يمكن ملاحظته عند الأندلسي ووهب وعبيد بن شرية على وجه التحديد.

جرت واحدة من حروب شمر يرعش ضد الصُغد وأهل نهاوند ودينور وذلك بسبب مما بلغه عن قيام هؤلاء بهدم قبر والده ياسر يهنعم (ناشر النعم). ولكن الروايات التي بين أيدينا تقول إنه بعد أن ردّ على هذا التحدي بمطاردة الفاعلين، لم يكتفِ بما قام به بل توغل في أرمينيا. لا ريب إن هذا السبب يبدو تافهاً، عديم القيمة، ولا يكفي لإشعال حرب بهذه الضخامة، ولا بد أن ثمة أسباباً أكثر

وجاهة للحملة العسكرية ـ إذا صحت ـ كانت وراء تحرك شمر يرعش خارج الجزيرة العربية بُعيد اعتلائه العرش. إننا نرجح ـ في ضوء ما لدينا من معلومات أكدتها النقوش والإخباريات العربية القديمة ـ حصول مثل هذا التحرك العسكري في أعقاب قيام شمر يرعش بترتيب البيت اليمني والعربي إجمالاً من الداخل بعد وفاة والده. إن مصالحة العدنانيين سوف توضع في قلب المهام العاجلة التي تصدى لها من إنجازها بأسرع وقت، وما أن فرغ من هذه المهمة حتى سارع إلى التحرك خارج حدود الجزيرة العربية.

وفي حقيقة الأمر، فإن للرواية الميثولوجية قابلية فذّة على الدفع بأخبار هذه الحروب والغزوات إلى حافة الأسطرة. إنها تقوم بتصويرها كما لو كانت نزهات صغيرة يقوم بها هذا التُبّع أو ذاك، وتنسبُ للحادث نفسه أسباباً تقلّ ـ من حيث القيمة ـ كثيراً عن دوافعه المُحرّكة، الأصلية، غير المعروفة لدينا بالطبع، والتي مع ذلك نستطيع التكهن بجزء هام منها نظراً لما تتيحه لنا الرواية نفسها من إمكانية على التكهن. إن هجوم شمر يرعش على المدائن بدينور، وسنجار قبل التوغل في سمرقند كما تقول هذه الرواية، غير قابل للتفسير إلاّ على أساس أن تخريب قبر ناشر النعم، كان عملاً رمزياً من أعمال التمرد الواسع ضد النفوذ المزعوم للدولة اليمنية في هذه المناطق، وهذا ما لا يمكن البرهنة عليه في حدود ما لدينا من مَرْويات. يضيف صاحب (التيجان) أن سمرقند سُميت بذلك لأن شمر كان قد أخربها. وكلمة خرب ـ غرب (بالفارسية) تعني كند بالحميرية، ولذا سميت سمرقند (شمر كند) أي المدينة التي خرّبها شمر يرعش. هذا التأويل اللغوي لأسماء المدن، رأينا مثيلاً له عند الكثير من ناقلي الأخبار. والملاحظ أن هؤلاء ينسبون أن القراء سوف يتساءلون فيما بعد، ترى ما اسم المدينة التي خرّبها

شمر يرعش قبل أن تتسمى باسم خرابة؟ إننا نجهل - كقراء - اسم المدينة التي ستظل مجهولة إلى الأبد، ما دام التأويل اللغوي قد وضع لها اسماً ملائماً لخياله.

ثم إن شمر يرعش هذا بسط سلطانه على الهند وعين أحد أبناء ملوك الهند حاكماً على الصين كما يقول وهب ويدعمه معظم رواة أخبار ملوك حمير. وبعد أن عاد من هذه المواقع، سار يريد مصر ومنها الحبشة فاستولى عليهما وهرب الأحباش إلى غربي الأرض إلى البحر المحيط، فتبعهم شمر حتى بلغ البحر. ورجع بعد ذلك قافلاً إلى المشرق، فمر بمدينة شراد بن عاد على البحر قبل أن يعود إلى بلاده ويدخل قصر غمدان ظافراً.

وجرياً على عادة وهب بن منبه في سرد الروايات، فإن اسم شمر يرعش هو في التأويل اللغوي المُحبَّب مشتق من فعل رعش، وذلك بسبب ارتعاش كان فيه. على أن كل المصادر الأخرى تقريباً تختلف مع وهب في هذا التأويل، وفي اسم والده كذلك. ففيما يذكر الهمداني أنه عمر بن يعفر بن حمير بن المنتاب بن عمر بن زيد بن يعفر بن سكسك بن وائل بن حمير بن سبأ، يزعم نشوان[٩] أنه يرعش أبو كرب بن إفريقيس (إفريقيش). ولا يذكر أي منهم أنه كان مصاباً بصرع أو رعشة في بدنه، وهم يقطعون على العكس من ذلك بسلامة صحته وبجزمه. حتى إنه أمر بصنع الدروع وكان أول من فعل ذلك. وبعض هذه الدروع كانت تأتيه كهدايا أو جزية من أصقاع العالم ومنهم سكان بابل وعمان والبحرين. لكن النقوش التي قرأها د. جواد علي لا تتضمن البتة

(٩) الأكليل، ولنشوة الطرب.

أي شيء عن هذه الحروب. وكل ما تشير إليه هو أن هذه الحملات العسكرية كانت موجهة إلى داخل الجزيرة العربية. وهنا سوف نبحث مطولاً عن حلّ لهذا التناقض.

تشكّل ملاحظة د. جواد علي(١٠) الدقيقة مفتاحاً أساسياً لحلّ هذا التناقض. ومن المؤسف أنه لم يستطرد في استخدام هذه الملاحظة الجوهرية، ربما لأن ما كان يكتبه يختلف عما نفعله هنا. ولذا فإن من الأمانة العلمية نَسبُ الفضل في الانتباه إلى المسرح الحقيقي الذي دارت فيه الأحداث العسكرية لملوك حمير، إلى الدكتور جواد علي، الذي استخلص الملاحظة العابرة ولكن من دون التعمق في البراهين الضرورية. فضلاً عن ذلك سينصّبُ عملي على تبيان إمكانية حلّ لغز هذه الحروب الأسطورية التي أرى أنها لم تكن أبداً من نسج خيال المؤلفين وحسب، بل هي تتضمن قدراً وافراً من التاريخ الحقيقي المطمور تحت التراب.

لقد عثر المنقّبون: هاليفي، غلاسر، فيلبي وسواهم على عدد غير محدود من النقوش، بعضها في حالة تلف تام. وبعضها الآخر مشوش، ولكنها إجمالاً تخصّ حملات شمر يهرعش (يرعش) داخل الجزيرة العربية، وتحديداً الرقعة الممتدة من غربي اليمن حتى أرض عسير وصولاً إلى صبّة ـ صبا من وادي بيش (بيشة) ووادي سهام وهي أرض تهامة. وأنه قام بها ضد قبائل (سهرت) و(عكم) (علك) وفيها تحقق انتصاره اللامع على القبائل القاطنة في تهامة وعسير. ومن القبائل التي ورد اسمها في نص CIH 407 الذي قرأه د. جواد علي نرى أسماء (ذسهرتم) أي ذي سهرت (ذو سهرتن)

(١٠) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام.

(ذو سهرت) و(ذسهرت) (سهرة): ساهرة (والأصح الساهر) و(صحرم) صحر. وحرّت (حرة)[11] وعكم (علك). وكان لا بد للدكتور علي وهو العالِم الحصيف أن يتوقف ملياً أمام اسم (حرّة)، ذلك لأن لهذا الاسم دلالة شديدة الحساسية حيال مسألة الإستدلال إلى براهين على ملاحظته السابقة. هذه الملاحظة الهامة التي أكدها هاليفي، وغلاسر، وفيلبي، ولكن من دون أن يُقدِّموا البراهين أيضاً على قيمتها العلمية والحاسمة: إن حرب شمر يرعش جرت بالفعل في نطاق الجزيرة العربية، وأن الاستدلال على نوع وطبيعة وأهداف تلك الحملات الأسطورية، يمر بلا شك عبر هذه الملاحظة. فحرّة ـ حَرّة لن تكون سوى الحيرة التي تلحّ الميثولوجيا على ذكرها كمدينة سُمّيت باسم حيرة جنود ذي القرنين الملك الصعب بن مراثد. وقد لاحظنا الطريقة التي يشتق منها الإخباريون أسماء المواقع والمدن.

يرى د. علي[12] أن أرض (سهرتن ليت) الواردة في نصوص حملات شمر يهرعش هي جزء من أرض سهرتن وتقع غرب دوت (دوات) (دوأة) وهي وادي ليّة. أما خيون (خيوان) فموضع يقع على وادي خبش في منطقة حاشد. وهذه تقع جنوب غربي جيزان وعلى مسافة ٩٠ كيلومتراً تقريباً جنوب شرقي صُعدة، وحوالي ١٠٥ كلم شمال صنعاء. أما موقع (ضدحت) الوارد في بعض النصوص ـ نصوص حملات شمر ـ فنجده في ضدحات (الضدح). لكن الطبري يعطي موضع الحيرة هذا لأسعد أبو كرب

(١١) يذكر ياقوت الحموي أكثر من ٣٠ مدينة باسم الحرب معظمها في الجزيرة العربية. وهي علك، بلا شك القبيلة العربية المعروفة، انظر: معجم ياقوت الحموي.

(١٢) علي، المصدر نفسه.

بن ملكيكرب الذي جاء بعد شمر يرعش إذ يقول إنه قدم بجيوشه الأنبار وأنه أسكن قومه في الحيرة(١٣). وما يدعونا إلى تقبل رأي الطبري وجود طريق قديم يعرفه الباحثون والمنقبّون جيداً، ولا يزال يحتفظ باسم أسعد كرب هذا، وهو الطريق المسمى بـ(درب أسعد كامل) أو (طريق أسعد). بيد أن وهب بن منبه يروي قصة حرب شمر يرعش على نحو مختلف: فبعد أن سمع شمر بخراب قبر والده غضب غضباً شديداً، وأمر بتجهيز حملة عسكرية كبرى سارت إلى أرض جزيرة العرب، وقد التهبت المشاعر بالغضب عند سائر القبائل لدى سماعها بخبر هدم القبر (الضريح)(١٤). وعندما وصلت أنباء هذه الحملة إلى (قبّاذ)(١٥) ملك فارس، حشّد هذا سائر بني يافث من الترك والديلم والخزر والغور والتبت والصُغْد والكرد والزُط والخور [فسار شمر يرعش حتى بلغ المشلل(١٦) فنزل بها، وخلّف ابنه عمراً الأقرن، بينما ترك ابنه الآخر صيفي في عُمان ومعه مئة ألف فارس. ثم سار فترك العراق الذي فيه جمع فارس وقصد الجزيرة وأخذ على الفرات يريد أرمينيا](١٧) وهكذا فإن تُبّعاً شمر يرعش بحسب رواية وهب بلغ أرمينيا مهاجماً قباذ من الخلف في حركة التفاف طويلة وغير معقولة. وقد بلغ قبّاذ ذلك، فأمر الترك بالمسير إليه، وهناك جرى القتال الشديد بينهما والذي انتهى بهزيمة الترك، وتمّ تمهيد الطريق أمامه للزحف من موقعه في

---

(١٣) تاريخ، ج ١.
(١٤) التيجان. وينقل الأندلسي والطبري شيئاً شبيهاً بروايته.
(١٥) وبعض المؤرخين يرى إستناداً إلى الروايات القديمة أن يكون قباذ معاصراً للمنذر ٥٠٥ ـ ٥٣١م، أنظر: سحاب، ص ١٥٨، مثلاً.
(١٦) المُشلَّل: جبل بين مكة والبحر.
(١٧) أرمينيا، الأنبار: أنظر الصفحات التالية. والملاحظ أن الوصف الذي يقدمه وهب لسير الحملة العسكرية يشكل أحد مصادر هذه الأسطورة المثيرة للحرج.

حتو قراقر من أرض العراق نحو مواقع الملك الفارسي ومراكز تموينه. في الأثناء وصلته نجدة ولده الأقرن من موقعه في المشلّل داخل الجزيرة العربية، وهذا ما دفع بقبّاذ للهرب باتجاه القادسية ليتحصن في القصر الأبيض من جبال خراسان. ويبدو أن جزءاً هاماً من قوات الملك الفارسي اضطر إلى التحصن في بعض المواقع الجبلية أثناء الانسحاب. لم يمض وقت طويل على وقوع الهزيمة حتى بعث الأقرن وصيفي إلى والدهما شمر يرعش يعلمانه بدحر القوات الفارسية، فرجع شمر عندئذٍ عابراً بلجا وجاجا وقد أمعن في قتل أهل المشرق. واجتاز الفرات متجهاً صوب أرض بابل قاصداً محاصرة قباذ في المواقع التي تحصّن بها. ويصوّر وهب تصويراً أسطورياً أخاذاً العملية العسكرية التي قادها شمر لمحاصرة الملك الفارسي، ويسرد لنا في سياقه قصة فاجعة: إذ بعد أن أمعن شمر في حصار خصمه قاطعاً عليه أي سبيل للتموين، وفارضاً عليه من الناحية الواقعية خيار الاستسلام، قال قبّاذ لابنه بلاّس: اقتلني يا بلاّس، فإني ميت على يد تُبّع. فقال له بلاّس: لا تطاوعني يدي على ذلك. قال له: إن لم تفعل قُتلت أنا واخوتك وقومك وطُلِب من بقي من فارس. ولكن اقتلني وامضِ برأسي فخُذ أماناً لك ولاخوتك وقومك ولولدك من بعدك. فقال بلاّس: لستُ أقتلك، ولكن إذا رأيت ذلك هو الرأي، فانظر أي ميتة أهون عليك فمت بها. قال فعمد إلى نفسه ففجّر الأكحلين، ثم تركهما يجريان حتى مات. ثم عمد بلاّس إلى رأس والده فحزّه وسار إلى تُبّع شمر يرعش قائلاً: أيها الملك هذا رأس قبّاذ. ولسوف يطلب بلاّس أن يظل خادماً عند شمر يرعش. بيد أن شهامة شمر أبتْ إلاّ أن تجعله على رأس جيش سيذهب معه لمقاتلة الصُغد والكرد والزط والخوز. يستطرد وهب قائلاً: ثم قفل شمر عائداً باتجاه قرطبيل وسار يريد

أرض الصين، وكان ملك الهند بأرض الصين واسمه نفير الهندي. وهنا يضيف صاحب (التيجان): والهند والسند والحبشة والنوبة والقبط بنو حام بن نوح. وقد بلغ شمر كلاً من نهاوند وسنجار[١٨]. وعندما وصل سنجار أمر أن يكتب على بابها بالخط المُسند: [هذا أمر ملك العرب والعجم شمر يرعش الأشم. نزل الشهر الأصم، فروى السيف من مُهج ودم. من فعل فعلي فهو مثلي، ومن جاوزه فهو أفضل مني. بررتُ قسمي ووفيتُ لذمتي][١٩].

يقول وهب: حدثني عامر بن جرهم الأنصاري عن مكحول عن الشعبي. قال: حدثني رجل من خيوان همدان يقال له عبد الله قال: بيّنا نحن بالصُغد مع قتيبة الباهلية حين افتتح سمرقند نظر إلى حجر في جنب باب مدينة سمرقند وفيه خطوط كأنها بالعربية وليست هي. قال قتيبة: والله إني لأظن هذه حمقّات حمير. اطلبوا في الجُند رجلاً حديث العهد باليمن يعرف كتاب حمير فوُجِد فانطلق به إلى قتيبة. فقال: إقرأ هذا الكتاب، فقرأه. فقال قتيبة: ما أرى بتبّع من حمير إلاّ الآثار فما في هذا أعظم شيء. وهذا أنا؟ فقال له الخيواني: يا قتيبة لِمَ تُصغر بالأول (يريد تُبّع) ولكن بالآخر إذا بلغت الصين وجاجا وقطربيل فقل[٢٠]!

ثم مات شمر يرعش بعد ذلك. ويُنسب لشاعر حميري يدعى الباني بن قطن بن مالك هذه الأبيات الركيكة من الشعر قالها في رثاء شمر:

أيها السائل الحوادثَ جهلاً هَلْ الزمان عن شمر يرعشِ
مـلـكَ الجبـالَ فـذلّـتِ وأطاعتهُ حيث يمشي فتمشي

(١٨) وهب، ص ٢٣٥.
(١٩) الأندلسي ص ١٣٦. والرواية عند وهب وعبيد أيضاً.
(٢٠) وهب، المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

قادَ بالصينِ من تهامة حتى   تركَ الهندَ بين بهشٍ ولهشٍ

بينما يُنسب للشاعر العباسي الشهير مسلم بن الوليد قوله[٢١]:

من حميرٍ نسلُ العرنججِ[٢٢] إذْ جرَتْ
لهم على حقب الزمان دهورُ

ملكوا على الدنيا فما أحد بها
إلاّ وهو في حكمهم مقهورُ

أعطاهم ذُلَّ الأتاوة قيصرُ
وجبى إليهم خرجه سابورُ

ويقول أبو ذؤيب الهدلي:

وعليهما مَسرودتان قضاهما
داود وصَنع السوابغ تبع

وبوسعنا أن نجزم بأن فتوحات شمر يرعش التي يكررها الإخباريون وتحفل بها مراجعهم، تكاد تكون مطابقة تماماً لفتوحات الصعب ذو القرنين، ولسواه أيضاً من التبابعة والمكربين. والصعب هو: ذو القرنين بن الحارث الرائش ذي مراثد بن عمر الهمّال حسب قائمة وهب. وفيه يقول شاعر مجهول[٢٣]:

يا جابياً خرج خراسانٍ   ملجئاً في أرض حرانٍ

---

(٢١) هو المعروف بصريع الغواني. والقصيدة في ديوانه ص ٢٢٤ ومطلعها:

هاجت وساوسهُ برومةَ دور   دثرٌ عَفونَ كأنهن سطورُ

(٢٢) العرنجج: العتيق.

(٢٣) وفي التيجان:

يا جازعاً أرضَ خراسان   ملجئاً في أرض تركان

ومن الواضح أن هذا الشعر الركيك الذي يُنسب في العادة إلى شعراء مجهولين هو من وضع المتأخرين الذين يتناقلون الرواية الشفهية.

فتحتَ أرض الهند مستأثراً يعفرَ الأول والثاني
سامَ على البيت مستعجلاً مُفتتحاً أرض أذربيجانِ
سينقضي الرائش بعد الذي نالَ ويبقى الناسُ في شانِ

ويُستفاد من جملة القصص والأشعار التي تمجد خروج ملوك حمير، إلى الأراضي الممتدة من أسفل الحجاز حتى العراق صعوداً إلى أرمينيا، أن الدور الأول من أدوار الدولة الحميرية اتسم وإلى حد بعيد بكونه ذا طابع عسكري، وأن هذه الفتوحات الغزيرة مثلت بالنسبة للعرب البداية التاريخية لصعود دورهم. إن تذكُّر هذا الدور وإنشاد الأشعار التي تؤكده أو رواية الأحداث التي تعرضه، وتقدّمه كماضٍ تليد فيه العزُّ والشرف والمجد، لا يمكن أن يفهم إلاّ على أساس أنه يتمتع بقدر ما من الصدقية. وإلاّ لما ظل العرب منذ ما قبل الإسلام وبعده، يجدون في ذلك الدور المنسيّ والمهمل، شيئاً يخصّ طفولتهم كأمة. إنه ماضيهم البعيد الذي وصفوه بـ ماضي (العرب البائدة) وراحوا يضربون به المثل، ويذكّرون الأجيال تلو الأجيال به ولكننا لا نعرف في الواقع مثل هذا الماضي. إنه مجهول بالنسبة لنا حتى الآن، مع أننا نردِّد التذكير به، وننشد البكائيات على أطلاله. وببساطة، فإن هذا الماضي البعيد لن يكون سوى ماضي هذه الغزوات الأسطورية، أي هذا الخروج التاريخي من نطاق الجزيرة العربية؛ ولكن من دون أن تكون في حوزة العرب ديانة عظيمة كما هو الأمر مع الإسلام. وإذا كان عماد العبدالله[٢٤] قد لاحظ أن ما يدعى الأطلال في البكائيات الشعرية القديمة، إنما هو كنوز الجزيرة العربية، فإننا نذهب إلى أبعد من

(٢٤) في: الناقد، المصدر نفسه.

ذلك: أن ثقافة البكاء الشعرية العربية، كما تقدّمها تجربة الشعر الجاهلي، هي مجرد تعبير من تعبيرات عدة عن ذلك التذكّر المرير لماضي الدولة الحميرية، التي بادر ملوكها منذ وقت مبكر في التاريخ المكتوب، إلى الخروج بالعرب من عزلتهم الجغرافية إلى العالم، وخاضوا من أجل تأكيد مكانتهم حروباً أسطورية ضد امبراطوريات الشرق القديم. هذه الطفولة التاريخية للعرب سوف تُستعاد مراراً وتكراراً حتى عشية الإسلام، الذي سيقوم آنئذٍ بإعادة تمثيل عملية الخروج التاريخية القديمة، ولكن هذه المرة بأزياء واكسسوارات أبطال جدد يحملون معهم رايات الديانة الكبيرة، هذه التي حرموا منها فيما مضى. وببساطة أكثر، فهذه [العرب البائدة] التي تتذكرها الأجيال بمرارة هي عرب الجنوب الذين صوَّرت الميثولوجيا بالنيابة عن التاريخ المُغيَّب، غزواتهم وحروبهم على نحو أسطوري، يثير حرج وحفيظة المؤرخين المعاصرين.

لقد أمكن لنا استخلاص عدة قوائم بأسماء ملوك حمير(٢٥) من جملة من المصادر الإخبارية القديمة، ومن النقوش في الدورين الأول والثاني. من الناحية التقنية يصعب إن لم يتعذّر بصورة مطلقة، حلّ التناقضات بينها، ومع هذا فلا مناص من القيام بأي عمل ممكن من أجل تنظيف هذه القوائم من الشوائب، بحيث يتعيّن في النهاية تقبّلها كصورة أولية لمسار توارث الحكم في الدورين.

وهذه قائمة بأسماء ملوك حمير (الدور الأول) ثم استخلاصها من

(٢٥) إن أفضل من يعطي معلومات مُفصَّلة، بالرغم من كونها مدعاة للشك، هو وهب، بن منبه، الذي ينقل عنه الطبري والأندلسي، ولذا فإن اعتمادنا على هذه المصادر يندرج في أساس محاولة المقاربة التي نسعى إلى إنجازها بين النقوش وبين المرويات. هذا بالرغم من تحفظنا غير المحدود على رواية وهب.

عدة مصادر قديمة من بينها (التيجان) و(نشوة الطرب): و(الإكليل) وتاريخ الطبري.

الدولة الأولى

- حمير (وهو ابن سبأ)
- وائل بن حمير
- السكسك بن وائل
- عامر ذو رياش [وهو أول الأذواء، ولم يكن تُبّعاً][26]
- المعافر بن يعفر [ويسمّيه الأندلسي النعمان وهو ابن يعفر بن السكسك]
- شدّاد بن عاد [وفي قائمة الأندلسي: أسَمَح بن المعافر] ثم يأتي بعده شدّاد.
- لقمان بن عاد
- الهمّال بن عاد [وعند الأندلسي: ذو شَدَدْ الرائش الحارث بن ذي شَدَد]
- الصعب ذي القرنين (وهو ابن الرائش)
- إبرهة (وهو مالك)[27] [وعند الأندلسي: ذو المنابر إبرهة بن ذي القرنين]
- العبد بن إبرهة [والأندلسي يضع مكانه: شرحبيل بن عمرو بن غالب]

---

(26) يقول الأندلسي، كان من ملوك الطوائف، وقد زحف إلى غُمدان بعد اضطراب أحوال حمير أثناء حكم يعفر. ويضيف: إن اسمه هو عامر بن باران بن عوف بن حمير.

(27) قد يكون هو صاحب النقش الذي تحدثنا عنه. وقد اختلف القدماء أيضاً في اسم أبيه تماماً كما اختلف المعاصرون أنظر: **نشوة الطرب**، ص ١٢٠.

- عمر بن إبرهة [وعن الأندلسي: محمل عمر يوضع الهدهاد بن شرحبيل والد بلقيس]
- شرحبيل [وفي قائمة الأندلسي: يأتي ترتيب بلقيس في هذا الموضع]
- الهدهاد بن شرحبيل
- بلقيس بنت الهدهاد
- رخبعم بن سليمان
- مالك بن عمر بن يعفر
- عمر بن الحارث بن المضّاض.

دولة حمير الثانية(٢٨)

- ناشر النعم (ياسر يهنعم)
- شمر يرعش (شمر يهرعش) [ويقول الإخباريون أن لديه علم من الزجر عن بلقيس]
- تُبّع: صيفى بن شمر يرعش [تقول الإخباريات إنه تعبّد وجاور بيت الله. ويزعم الأندلسي أن بني إسرائيل بعد حرب نبوخذ نصر طلبوا منه الإذن في نزول خيبر والمدينة]
- عمر بن عامر مَزْيقيا [يضع الأندلسي بعد صيفي: عمران بن عامر بن حارثة ويقول عنه إنه كان كاهناً، وكان بيده أثر من بقايا سليمان وبلقيس، وأنه تنبأ بغزوة الحبشة]
- عمرو بن جفنة
- ربيعة بن نصر بن مالك [اللّخمي: ويقول نشوان إنه أول ملوك

---

(٢٨) يعطي الآثاريون تاريخاً لدولة حمير بحدود ٣٠٠ق.م. بينما تختلف تقديراتهم بشأن الدور الأول.

الحيرة الذين منهم النعمان بن المنذر]

- تيان: أسعد أبو كرب
- حسان بن تيان أسعد أبو كرب
- عمر بن تيان أسعد أبو كرب
- عبد كاليل بن نيوف [ويذكره الإخباريون كمسيحي باسم عبد كلال]
- حسان بن عمر
- لخيعة بن نيوف [وفي قائمة ريكمنس لحيعث]
- حسان بن عمرو
- لخيعة بن نيوف
- ذو نؤس [وهو الذي أدخل اليهودية إلى اليمن وقصته مشهورة]
- إبرهة الحبشي (ونهاية الدور الحميري الثاني)

سوف ننظر إلى هذه القائمة المستخلصة من الإخباريات، على أنها تعرض علينا ما يمكن اعتباره تصوراً أولياً مقبولاً لأغراض البحث، عن تسلسل حكام اليمن في الدورين الأول والثاني المتعاقبين، ولكن من دون أن نعرف على وجه الدقة الفاصل الزمني بينهما. قد يساعدنا ذلك في إمعان الفكر بالقائمة التي يمكن استخلاصها من بحث د. جواد علي استناداً إلى قوائم ويزمن، ريكمنس، فيلبي، الذين تضاربت آراءهم إلى حد كبير بشأن تسلسل الحكام، وبشأن زمن حكمهم. لقد عثر فيلبي (مثلاً)[٢٩] على نقش يرد فيه اسم: أب كرب أسعد واسم ابنه حسان يهأمن، وذلك في وادي مأسل

(٢٩) علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام.

الجمح (ماسل جمح) وفي موضع آخر على الطريق بين مكة والرياض الحالية، يعرف باسم: جمح. الأمر الذي يسند نسبياً القائمة التي نستخلصها من الإخباريين القدماء، وهي القائمة المحاطة بالشك دوماً. ومن ذلك مثلاً أن الإخباريين يطلقون اسم عبد كلال على أحد ملوك الدور الثاني، بينما قرأه المنقبون: عبد كاليل ـ عبد كالين. وهو الذي أدخل المسيحية إلى اليمن.

قائمة د. علي ـ ريكمنس ـ فيلبي ـ ويزمن:

- ياسر يهصدق (٧٥ بعد الميلاد)
- ذمر علي يهبر (١٠٠ ب.م.)
- ثاران يعب (١٢٥ ب.م.)
- ...... [فراغ تركه ويزمن لأنه غير متأكد من حكم الملك الذي يلي ثاران، وهو بالنسبة للآخرين مجهول أو موضع خلاف]
- شمر يرعش
- ذمر علي وتريهبر
- ثاران يعب يهنعم
- .... [فراغ]
- الملك عمدان بن يهقبض
- ياسر يهنعم الثاني
- شمر يرعش الثالث
- ياسر يهنعم الثالث
- ثاران أيفع
- ذرارمر أيمن

- ذمر علي يهبر
- ثاران يهنعم
- مكليكرب أسعد
- حسن يهأمن (حسان)
- شرحبيل آل يحفر (شرحبيل يعفر)

يلاحظ من أسماء الملوك الواردة في القائمتين، أن امكانات المطابقة محدودة للغاية ولكن القائمتين مع هذا، تتيحان فرصة مثالية لاستكشاف الطرق التي تستخدمها الميثولوجيا في كتابتها للتاريخ. إنها تقترب على نحو ما من هذا التاريخ، وتحاول استعادته لأغراض تخصّها هي. إن قوائم المنقبّين تفيد بوجود نجاح جزئي للميثولوجيا.

بدلالة اقترابها من تقديم معطيات دقيقة نسبياً. وبذلك تنفي عن نفسها تهمة كونها غير مطابقة بصورة نهائية مع المعطيات الأثرية. ولعل مجرد حدوث مثل هذا التوافق وإنْ كان بسيطاً في القائمتين ـ على الأقل في إيراد أسماء بعض الملوك ـ هو موقف مساند لكل عمل تُفهم مقاصده وأغراضه على أساس أن استخدام الإخباريات ليس عملاً مرتجلاً بالضرورة. إن الرهان على كون هذه الإخباريات، قادرة على الإفصاح عن معطيات صحيحة أو مقبولة، هو رهان فعّال في ظل غياب الأدلة الأثرية الحاسمة، أي في غياب التاريخ الحقيقي. وقد يدفع بنا ذلك إلى إبداء مرونة أكبر حيال عمل الميثولوجيا في ثقافتنا العربية المعاصرة، وبالتالي تعديل نظرتنا إلى معلوماتها. من ذلك (مثلاً) أن الدكتور جواد علي ينقل في (المفصّل) رأياً لفيلبي مفاده أنه وضع على رأس جمهرة أسماء حكّام سبأ وحمير اسم: ناصر يهنعم وجعل حكمه حوالى

٢٠٠ق.م. وذلك بناء على ما وفرته له النقوش من معلومات. والظاهر أن ناصر يهنعم كان ضحية قراءة خاطئة في تهجئة الاسم وفي تحديد زمن ظهوره كحاكم، إذ من غير المنطقي أن يبدأ الدور اليمني بحدود ٢٠٠ق.م. مع صعود هذا الحاكم، فيما نعلم أن الصدامات المبكرة مع الآشوريين، تدفع بهذا التاريخ إلى أمام سنوات عديدة أخرى، فضلاً عن ذلك أن حرف السين في ناسر يهنعم (ناصر) يدلّ دلالة لا لُبس فيها على أنه ناشر النعم وليس حاكماً آخر باسم ناصر النعم. لقد ناقش الدكتور علي هذا الرأي، ولكنه وإنْ أبدى تحفظاً إزاءه، ذهب باتجاه آخر يزيد المسألة تعقيداً، إذ رأى أن ناصر يهنعم هو أحد أمراء همدان بدلالة وجود عبارة مع الاسم تقول بالنص: (ناصر يهنعم وبمْقم مرايهو) أي بمقام أمير (أمراء). هذا المثال يوضح إلى أي حدّ يمكن للإخباريات إذا ما أحسن استخدامها، أن تقدم حلولاً ممكنة لإشكاليات يقع فيها علم الآثار.

إن قيمة هذه الإخباريات تكمن في الجانب الأكثر حيوية من عملها: حفظ تاريخ العرب كأمة لسانية، أسست ثقافة شفاهية كبرى يندر أن يكون لها مثيل بين ثقافات العالم القديم. وهي بهذا المعنى تقوم بجزء من واجب الكتابة حيال التاريخ، هذا الواجب الذي لم تنهض به إلاّ في وقت متأخر. وهذا ما يفسّر لنا سرّ ذلك التمجيد الأسطوري للخط المُسند في إخباريات كتاب اليمن القدامى. إن هذا التمجيد يصدر بكل تأكيد عن ذلك الإحساس الفطري بأن العرب كتبوا جزءاً من تاريخهم وحفظوه بواسطة خط المُسند، وليس بواسطة النقل الشفاهي وحسب ـ كما هو الاعتقاد الشائع ـ وبهذا المعنى أيضاً، فإن خط المُسند الذي نقشت به تلك اللُقي الأثرية، قد أدى دوره كاملاً في خدمة ثقافة وتاريخ العرب

طوال عصر ما يدعى بـ(العرب العاربة) وهو لهذا يستحق مثل ذلك التمجيد الأسطوري، الذي يجعل منه خطاً مقدساً حلم به حمير ذات يوم. (وتقول إحدى روايات وهب، ونشوان، أن حمير رأى في المنام ملاكاً يخاطبه: إقرأ؟ فقال حمير ما أنا بقارىء؟ - وهي قصة تنسج حرفياً على منوال المشهد القدسيّ للقاء الرسول(ﷺ) بجبريل)[٣٠].

أ - مدن ومواقع:

والآن: لدينا أسماء ومواقع ومدن وبلدات وردت في أخبار حملات شمر يرعش وذي القرنين، وياسر يهنعم بل وعند معظم ملوك سبأ وحمير، وقد يصعب إيرادها بمجملها، أو أن لا ضرورة لذلك، مادام استخدام النموذج كافياً للإعراب عن الفكرة. وكما أسلفنا؛ فما من ملك من ملوك سبأ وحمير لم تطأ قدمه هذه البقاع بحسب ما تبلغه لنا الإخباريات، وبالطبع من دون أن تُذكر الأسباب الموجبة والمقبولة لوقوع مثل هذه الأحداث الضخمة. ولكن هذا الأمر يمكن أن يُفهم طبقاً للاعتقاد القائل بأن كل دولة مزدهرة وقوية، تطمح للعب دور يناسب قوتها. وما دامت اليمن تقع في نقطة تقاطع مصالح دولية استراتيجية في عالم الشرق القديم، فإنها لا بد تكون قد سعت أو حاولت من دون توقف، إلى بسط نفوذها على طرق التجارة الشرقية، بما هي مادة وموضع الصراعات القديمة. لقد كانت اليمن التي ظهرت كدولة كبيرة في جنوب الجزيرة العربية، تعمل بانتظام على ضمان سيطرتها الفعلية لا على شمال الجزيرة العربية، وإنما أيضاً على امتدادها الجغرافي:

(٣٠) التيجان، ص ٦٣.

الجزيرة الفراتية، بما يعني اقترابها من الإرتطام لا محالة مع مصالح الدول الكبرى: بابل، فارس، وحتى مصر. لقد ارتطم هذا الطموح بحواجز سياسية وعسكرية، عملت ـ في الاتجاه المعاكس ـ على عرقلة تقدم حكام سبأ وحمير المتعاقبين نحو هدفهم الاستراتيجي: مدّ نفوذ دولتهم القوية نحو الجزيرة الفراتية. وهذا ما يمكن فهمه من الأخبار المتوافرة عن تحرك قوات عدد من هؤلاء الحكام نحو بلاد الشام. وعبارة «سار على الفرات يريد الشام والعراق»[٣١] التي لا تخلو منها سيرة أي ملك من ملك حمير، ليست خيالاً فلكلورياً محضاً نسجته مُخيّلة الرواة والقصاصين الشعبيين، كما يبدو للوهلة الأولى، والأرجح أن هذا التحرك كان محكوماً بشروط الطموح السياسي والعسكري. ولا ريب أن نشاط خيال المؤرخين القدامى، الذين نقلوا معظم رواتهم عن رواة أكبر سناً، توارثوا بدورهم ثقافة شفهية رصينة، ظل يعمل في خدمة ذلك التذكير الأسطوري بأمجاد العرب (العاربة)؛ المصوّرين على أنهم كانوا يجوبون أرض الجزيرة وبلاد الشام والعراق وفارس طولاً وعرضاً. عنى ذلك من الناحية التاريخية، الاحتكاك بثلاث قوى: داخل الجزيرة العربية كانت هناك القبائل البدوية الخارجية والمتمردة على حكم المكربين التبابعة، ورديفها أمراء الطوائف[٣٢] داخل اليمن نفسها، المتأهبين باستمرار للزحف على قصر رغدان أو غُمدان والاستيلاء على السلطة، أو الانفصال عنها بإمارة صغيرة كما هو الحال مع أمراء همدان وحضرموت. بيد أن إخضاع هذه الكتلة، المسلّحة والعصيّة على السيطرة، لم يكن حدثاً محلياً، نظراً لارتباط

(٣١) وهب، نشوان، وسواهم.
(٣٢) نشوة الطرب، ص ٩٠.

هذا التمرد بمصالح قوى كبرى. ويعرف المؤرخون المعاصرون جيداً كيف أن هذه القبائل لعبت في فترات متعددة من تاريخ اليمن، دور الوكيل المحلي لمصالح قوى كبرى خارجية مثل روما وفارس[٣٣]، وأن هذه المصالح لم تكن بالضرورة ذات بُعد اقتصادي خالص، بل كانت أيضاً ذات بُعد ديني - ثقافي.

وعلى طول الجزيرة الفراتية كان لا بد للاحتكاك العسكري أن يفجر صراعاً مريراً مع فارس وروما. ويمثل الاحتلال الحبشي لليمن وسقوط آخر ملوك حمير ذروة هذا الاحتكاك، ومعلوم أن الحبشة كانت ترتبط بروما سياسياً ودينياً، وتلعب بالنيابة عنها دور الحامية العسكرية المتقدمة. إن هذا التاريخ الطويل من الصدامات العسكرية، والممتد عبر فترات ومراحل مختلفة (بابل - فارس) (فارس - روما) والذي أسطْرتْهُ الميثولوجيا، لا تنكره النقوش الأثرية كلية، بيد أنها لم تكشف عنه تماماً بعد. ولكن يتعيّن مع هذا إمعان الفكر في مغزى ونشوء دولة عربية قوية مزعومة في عصر تغلات بلاسر[٣٤] الثاني أو بعده بقليل: ٩٦٤ - ٩٤٢ق.م، والذي سوف يستمر انحداراً حتى ٥٧٠م، الزمن المقترح لغزو إبرهة الحبشي[٣٥]. إذ لا بد أن محاولات مضادة واستثنائية قد بذلت وجربت من أجل إعاقة لا نشوء وإنما استقرار هذه الدولة على امتداد التاريخ الطويل، الذي تتغنى به إخباريات القدامى. وهذا الافتراض يمكن تقبّله في ضوء قراءة مغايرة للنص الميثولوجي، رغم قناعتنا أنه بحاجة ماسة لدعم النقوش والسجلات الأثرية. إن تكرار نسب

(٣٣) فكتور سحاب، إيلاف قريش، ص ٦٢.
(٣٤) انطون مورتكارت، ص ٣٧ - ٣٨ - ٣٩.
(٣٥) سحاب، إيلاف قريش، ص ١٦٤.

أخبار الزحف العسكري لهذا المكرب أو ذاك، أو الخلط بينهما، ليس ناجماً برأينا عن سهوٍ وقع فيه المؤرخ القديم، ولا كذلك عن جهل بمادة عمله. وفي قول ابن منبه أو نشوان: «ولما اجتمع له ملك اليمن وعلا أمره، خرج من جزيرة العرب وغلب على الشام»[٣٦] والمقصود بذلك السكسك بن وائل بن حمير، ما يفيد أن هدف هذه الأعمال الحربية كان فرض السيطرة على الطريق التجاري البري. وسيأتي وقت يتحدث فيه هؤلاء أنفسهم عن حملات بحرية بقيادة شمر يرعش قبل إعتلائه العرش، الأمر الذي يدفع بنا إلى الافتراض بأن اليمن ملكت في وقت ما من الأوقات أسطولاً بحرياً يُعتدُّ به[٣٧] وأنها ظلت مدفوعة بهاجس قمع التمردات القبلية التي ساهمت في إضعاف الدولة تدريجياً. وفي إشارات الإخباريين عن نبش قبر هذا الملك اليمني أو ذاك، ثم الزحف لقتال بعض المدن، ما يؤكد أن سبب تكرار تلك الحملات وتكرار نسبها لملوك مختلفين، يعود لا إلى فوضى وأخطاء في نسب هذه الأعمال، وإنما إلى تكرارها بالفعل كثورات وتمردات محليّة ضد السلطة المركزية، لم يكن من الممكن تجاهلها أو غض الطرف عنها. بهذا المعنى فإن البلدات والمواقع التي تذكرها الميثولوجيا على أنها مسرح العمليات الحربية القديمة، ليست من نسج الخيال تماماً. وهذا ما سنحاول البرهنة عليه هنا.

يطلق الإخباريون اسم أرمينيا على شميساط[٣٨] ويسمونه أرمينيا

(٣٦) نشوان، ص ١٠٠.

(٣٧) اشتهرت اليمن بالمصانع، وهي جملة من الصناعات منها السيوف والسفن والمراكب وفي ذلك يقول طرفة بن العبد في معلقته الشهيرة:

عدَوليةٌ أو من سفين إبن يامن ... يجورُ بها الملاحُ طوراً أو يهتدي

(٣٨) البلاذري فتوح البلدان، ص ٢٧٢.

الرابعة ويُقال أن شميشاط[٣٩] وحدها هي أرمينيا الرابعة، وكانت فاليقلا وخلاط[٤٠] وأرجيش وباخيس تدعى أيضاً أرمينيا على ما يقول البلاذري. وتسمى كذلك أرمينيا الثالثة. أما سراج الطير. وبَغْروند، ودُبَيل، والسفرجان فتدعى أرمينيا الثانية، وسيسجان وأرّان وتفليس، فتدعى أرمينيا الأولى. ما يعنينا من هذا كله هو أرمينيا. أي شُميساط التي يزعم وهب والأندلسي والطبري وعبيد مهاجمتها من قبل ملوك حمير. فهل المقصود حقاً بأرمينيا الحالية كما يتبادر إلى الذهن؟

إن أرمينيا (الميثولوجية) مرتبطة بمهاجمة الصُغد وقتلهم. ويذكر لنا البلاذري أن المسلمين أثناء فتوح الجزيرة الفراتية[٤١] بنوا فوق أنقاض مدينة قديمة في أرض جُرزان سميت بـ سُغد بيل وأنزلوا فيها قوماً من السُغد وأبناء فارس. وهناك مدينة أخرى ذكرها البلاذري تحمل الاسم ذاته وتدعى دبيل قرب مدينة النشوى ويضعهما في الجزيرة الفراتية. ويؤيد الواقدي وجود هذه المدينة أيضاً في (المغازي). أما الصين التي أثارت حفيظة المؤرخين المعاصرين، فهي قطعاً ليست الصين التي نعرفها. وهناك صين فتحها المسلمون وهي قرية صغيرة تقع في نطاق أرمينيا الجغرافي.

يقول أبو جمانة الباهلي:

وإن لنا قبرين قبرَ بلنجرِ

وقبرٌ بصين أشتاق يا لك من قبرِ

(٣٩) أو [كيليكيا].
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

فذاك الذي بالصين عمّت فتوحه
وهذا الذي يُسقى به سَبلُ القطر

وقد عبر المسلمون أثناء فتوحات أرمينيا (شُميساط) نهر السمور قبل أن يبلغوا الخزر. وعندما سقطت مدينة (مسقط) كان في قلعتها ألف عائلة من الخزر وعدد كبير من الصقالبة «منهم عشرين ألف وقيل إنهم قتلوا أميرهم وهربوا»[٤٢] فهل هؤلاء الصقالبة هم أنفسهم الذين زحف نحوهم ملوك حمير؟

أما القصر الأبيض الذي يرد ذكره في معظم الغزوات، فهو حصن بالحيرة شاهده المسلمون أثناء فتوحاتهم لأرض السواد. ويروى عن يزيد بن نُبيشة أنه قال[٤٣]: قدمنا العراق مع خالد بن الوليد فانتهينا إلى مُسْلحة العنديين ثم أتينا الحيرة. وقد تحصن أهلها في القصر الأبيض. وهناك دير يدعى هند[٤٤] على أطراف بلاد فارس. يقول قيس بن المكشوح:

جلبتُ الخيلَ من صنعاء تردى
بكل مُدجّج كالليث سام
إلى وادي القرى وزيار كلب
إلى اليرموك فالبلد الشآمي
وجئنا القادسية بعد شهر
مسوّمة دوابرها دَوامي
فناهضنا هنالك جمعَ كسرى
وأبناء المرازبة الكرامِ

(٤٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٢٩٢.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩١ وما بعدها.
(٤٤) وهو يُنسب إلى أم الشاعر عمرو بن هند في الحيرة.

كأن الشاعر ـ عبر هذه الوقفة الوجدانية ـ يستعيد ذكرى الطريق التي سلكها أجداده التبابعة من صنعاء في زحفهم نحو تلك البقاع المتمردة. ولعلّه يرسم الخريطة ذاتها تقريباً لتحرّك قوات ملوك حمير، ويحدد نطاق عملها في حدود الجزيرة الفراتية. أما الزط فقد كانوا قبل الإسلام، سكان سواحل وبعضهم سكن الطف (الطوف) وهي ما أشرف من أرض العرب على طريق العراق وكانوا بدواً يتتبّعون الكلأ، وقد اجتمعوا عشية الإسلام مع الأساورة والسبابجة وتنازعتهم بنو تميم فرغبوا بهم، فصار الأساورة في بني سعد والزّط والسبابجة في بني حنظلة، والطف هي التي سيُقتل فيها الحسين بن علي في الواقع التي يذكرها التاريخ الشيعي بواقعة كربلاء. وحسب رواية المدائني فإن هؤلاء (الزط) انخرطوا في الجيش الفارسي منذ ما قبل الإسلام بكثير، وبعضهم كان يُعرف بـ زُطّ السند. وقد أُتي الحجاج بن يوسف الثقفي بخلق من الزُط وأصناف ممن بها من الأمم معهم أجلدهم وأولادهم وجواميسهم فأسكنهم بأسفل كسكر. ويؤكد البلاذري أن معاوية بن أبي سفيان نقل قسماً من هؤلاء إلى سواحل الشام وإنطاكية، وكان بعضهم يسكن قبل الإسلام في منطقة الأحواز المتاخمة لإيران، والتي كانت ضمن أرض العراق[٤٥]. وكانت القبائل العربية تهاجمها من البصرة، أي عبر الشريط الصحراوي الممتد من الحجاز. يقول الثوري[٤٦]: سُمّي الأحواز وبالفارسية هوز وتعني المسير «وربما سمّيَ الأحوازَ فغيّرها الناس فقالوا الأهواز».

(٤٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص ٤٣٠ وما بعدها.
(٤٦) الثوري، سفيان (٩٧ ـ ١٦١هـ) من أهل زمانه في علوم الدين. نشأ في الكوفة حيث ولد ومات في البصرة، وله مُصنفات عديدة في الحديث.

وأنشد الأعرابي:

لا ترجعي إلى الأخواز ثانية
وقعقعان الذي في جانب السوق

ولدينا صين أخرى في كسكر. وكان الحجاج قبل أن يتخذ من مدينة واسط عاصمة له قرر النزول في أرض كسكر، وفيها نهر يسمى نهر الصين وقد سُميت كسكر أصلاً ومنذ وقت طويل بـ[صين] كسكر، وهذه تقع في نطاق ما يعرفه الجغرافيون العرب بالثغور الشامية، وفيها كور دجلة، ووُجد فيها باستمرار جمع من الزُط. حتى أن يزيد بن عبد الملك شاهد هؤلاء مع جواميسهم. ويقال إن زط إنطاكية أخذوا معهم حيواناتهم. أما النيل الذي يرد في فتوحات بعض ملوك حمير، فمن غير المؤكد أن المقصود به نيل مصر، ما دامت المعارك تدور كما رأينا في نطاق الجزيرة الفراتية. وهناك نيل آخر في واسط، وهو نهر صغير بنى الحجاج بالقرب منه مدينته التي عُرفت باسم مدينة النيل.

يجب التفريق في هذا الصدد بين حملات ملوك حمير العسكرية الموجهة حصراً نحو الجزيرة الفراتية، وبين الحملات الأسبق، التي ربما استهدفت مواقع أبعد، يذهب الظن بنا إلى عدّها من بين الأهداف الإقليمية، وهذا ما سوف نناقشه في فصل لاحق. إن حملات شمر يرعش دارت عملياً في هذا الإطار الجغرافي، وكانت موجهة صوب الثغور الشامية. بيد أن مسرح الحرب كان يتسع بالضرورة ليشمل تخوم العراق، أي معظم أجزاء بادية السماوة صعوداً حتى البصرة (أي فعلياً خوزستان). عدا ذلك فإن المواقع التي تُذكر دوماً على أنها كانت من بين أهدافه العسكرية، لا بد تقع في نطاق الجزيرة العربية.

يُذكر في أخبار فتوحات التبايعة موقع جو. والمقصود به جواء (الجواء) وهي أرض من القسيم تقع شمالي وادي الرمة؛ وفيها قرى ومزارع ونخيل. ومن قراها وُثال والروض والعيون والشيحية. وقد ذكرها ياقوت الحموي[٤٧] بـ وُثال بضم أوله. فنزل للحاج بين البصرة ومكة. وجبال الجواء كثيرة منها صارات ـ صارة.

يقول الحارث الجشمّي:

ألاّ أبلغ بنيَّ ومَنْ يليهم بأن بيان ما يبغون عندي

جلبنا الخيلَ من تثليث إنّا أتينا آل صارات فرقدِ

كما يرد موقع الحنو. ويطلق هذا الاسم على مكانين، أحدهما حنو قراقر. والآخر حنو ذي قار. وقد ذكره الأعشى[٤٨] كمكان قطنته قبائل ربيعة. على أن ياقوت يؤكد أن حنو قراقر وحنو ذي قار هما مكان واحد. أما الحيرة التي كثيراً ما ترد في فتوحات ملوك حمير، فهي على مبعدة ثلاثة أميال من الكوفة، وبالقرب من مدينة النجف الأشرف الحالية في العراق، التي يُزعم أن بحر النجف كان يتصل بها.

يقول عمر بن معد كرب:

كأن الإثمد الحارّي فيها يسفُّ حيث تبتدرُ الدموع

وهي تسمى كذلك (حارّي).

---

(٤٧) ياقوت، معجم البلدان، ج ١، ص ١٠٧.

(٤٨) أنظر المعلقة:

فصبَّحهم بالحنو حنو قراقر وذي قارها فيها الجنودُ فعلتِ

على كل محبوك السراة كأنه عقاب سرت من رتب إذّتذلتِ

ويقول عاصم بن عمرو:

صبّحنا الحيرة الروحاء خيلاً ورجلاً فوق أبثاج الركابِ

حفرنا في نواحيها قصوراً مشرفة كأضراس الكلاب

ولئن سميت الحيرة كما لاحظنا في إخباريات القدامى، فلأن تُبّعاً الأكبر قصد خراسان فخلّف فيها الجنود المرضى والذين أرهقهم القتال، وقال لهم: تُبّع: «حيروا به» أي أقيموا به. وقال الزجّاجي[49] [كان أول من نزل بها مالك بن زهير بن قُضاعة. فلما نزلها جعلها حيراً وأقطعه قومه] ولذلك سميت الحيرة.

والبدو كانت تنزل في هذا الموقع، ففي ذلك يقول كعب بن جعيل:

وغزانا تُبّعٌ من حميرٍ نازكُ الحيرة من أرض عدن

ولما كان نهر الفرات كثيراً ما يردُ في أخبار هذه الفتوحات، وهو من الأنهار المعروفة فسوف نكتفي بإيجاز ما ذُكر عنه. يقول ياقوت[50]: الفرات في أصل كلام العرب أعذب الماء. وفي القرآن الكريم: ﴿هذا عذبٌ فراتٌ وهذا ملحٌ أجاج﴾[51]، وهو نهر يخرج من أرمينيا تصبُّ فيه أنهار صغيرة، منها نهر كيسوم (الظاهر أن هناك من اشتبه عليه الأمر فظن أن إكسوم التي ترد في فتوحات ملوك حمير: أي الحبشة). ولكن تلازم ظهور هذه الأسماء في سياق واحد يفرض علينا البحث عن وجودها في خطوط جغرافية متقاربة، إذ من غير المنطقي الاعتقاد أن هؤلا الملوك عبروا نهر الفرات، وحاربوا رجالاً عند كيسوم (أكسوم) بمعنى الحبشة، ولذا

(٤٩) الأماكن والمواضع في شعر المعلقات. مولق فوزي الجبر، دمشق، الأنوار الأدبية (١٩٨٩).

(٥٠) معجم البلدان، ج ٤. ص ٢٤١.

(٥١) القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية ٥٣.

لا بد من البحث عن هذه الأماكن والمواقع في الخريطة الواقعية التي رسمتها أخبار الرواة القدامى، عندما أكدوا على خروج ملوك حمير من الجزيرة العربية نحو الجزيرة الفراتية. إن الكثير من المواقع الأسطورية يمكن أن يُعثر عليها في نطاق جغرافية هذه الإخباريات بعد تهذيبها.

يقصد الجغرافيون العرب بـ بحر الهند الخليج العربي. ويحدد المقدسي بدقة الكثير من المواضع التي نبحث عنها[٥٢] يقول: «وقعت خوزستان والجبال على تخوم العراق الشرقية» و«تاخمت السند وخراسان من قبل الشرق بلدان الكفر. وتاخمت الرحاب بل الروم من قبل الغرب والشمال. ووقع إقليم الديلم بين الرحاب والجبال والمغازة وخراسان» وقدّر المقدسي المسافة بين اليمن والبصرة بحراً بخمسين يوماً[٥٣]. ويبدو أن اليمنيين القدامى كانوا يستعملون لمراكبهم في موانىء البصرة أحجارها السوداء [ليثقل بها فتلقى ثَمّ][٥٤] كما يقول المقدسي معلقاً على الطرق والوسائل البحرية التي استخدمها اليمنيون في إبحارهم لمسافات طويلة. ونجد عند المقدسي تفسيراً ملائماً لملاحظة ابن الأثير عن ذي القرنين من أنه دخل بحر الظلمات، فالمقدسي يسمّي المنطقة التي تقع مدينة الموصل العراقية (الحالية) في مدارها بـ إقليم أقور، ويضيف أنه هذا الإقليم شهد دخول ذو القرنين بحر الظلمات، وأنه هو ذاته بلد النبي يونس (نينوى)، وهو الإقليم الذي دخل فيه الفرات على شكل قوس، كما أن دجلة ينبع منه. وفي هذا الإقليم تقع ديار ربيعة ومضر وبكر، وكانت الموصل تسمى قبل الإسلام

(٥٢) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم.
(٥٣) المصدر نفسه.
(٥٤) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم.

بـ[خولان]. والظلمات التي يقصدها ابن الأثير مؤرخ الموصل الموثوق به هي كهف قديم يعرف باسم كهف الظلمات. وقد حاول مسلمة بن عبد الملك بن مروان، عندما غزا الروم والترك والسند، أن يدخله فأوقدت له المشاعل والشموع ولكنها سرعان ما انطفأت فعدل عن الفكرة(٥٥). ويعلق المقدسي أنه شاهد كنيسة في الرها، وتحديداً في ميافارقين التي كانت ضمن جغرافية الموصل وفي دير يسمى دير توما جسداً قائماً يُقال إنه للحواريين. على أن ملاحظة المقدسي هذه تحيلنا مباشرة إلى طقوس الدفن الحميرية التي كانت تُعتمد على هذه الطريقة إستناداً إلى فتوى أحد ملوكها وهو المعافر، إذ عندما حضرته الوفاة بقصر غُمدان قال لقومه: [إذا متُّ فلا تضجعوني فيتضجّع مُلككم. ولكن إقبروني واقفاً فلا يزال مُلككم قائماً ما دمت كذلك](٥٦) ويزعم وهب بن منبه، أن أحداً ما عثر على جثة المعافر زمن سليمان بن عبد الملك في مغارة باليمن وهو قائم ولديه مال جسيم من الجواهر والذهب والسلاح(٥٧) وعلى ما يذكر الإخباريون فإن تبّان أسعد وهو أول من كسا الكعبة وجعل لبابها مفتاحاً وأوصى ولاتها من جرهم بالعناية بها وبتطهيرها؛ قد بلغ في زحفه أعالي خولان.

ويستوقفنا اسم إحدى المدن المهمة في حملات شمر يرعش: الأنبار. إن في مادة (ن.ب.ر) أصلاً عربياً صحيحاً، ويدل معناها على الرفعة والسمو: رجُل نبّار، أي فصيح جهير كما تقول قواميس اللغة. ولكن مسعود بوبو(٥٨) يرى أن هذا المعنى قد استحدث في

---

(٥٥) المصدر نفسه.
(٥٦) نشوة الطرب، ص ١٠٢.
(٥٧) التيجان.
(٥٨) مسعود بوبو، أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، ١٩٨٢).

جملة المعاني الإسلامية، وهو لا يطمس أصله الحبشي الواضح Manbar أي المقعد. وفي مادة (ن.ب.ر.) مع ذلك أصل فارسي يمكن الاشتباه به: النبر والجمع أنبار بمعنى إهراء الطعام. قال الجواليقي: هو أعجمي وإن كان لفظه دانياً من لفظة النَبْر. ويعطي الطبري شهادة هامة بشأن اسم الأنبار، عندما يؤكد أن معناها المخزن، وسميت الأنبار لأنها تكون فيها أنابير الطعام(٥٩). والأنبار مدينة من مدن العراق بُنيت أيام بختنصر ويُقال إنها اشتقاق عن اسم فارسي Ham-bara أي المخزن.

إننا لا نعلم شيئاً عن أي اتصال ومن أي نوع كان بين السومريين والبابليين والآشوريين على امتداد تاريخهم، مع الأحباش، وسجلاتهم تخلو عن أية مدوّنات بهذا الصدد، فكيف حدث وتسرب هذا الاسم الحبشي إلى تخوم العراق الصحراوية؟ ليس بوسعنا الشك بوجود رابطة قوية. دلالية، بين اسم الأنبار كمخزن للحبوب (إهراء للطعام) وبين معناها كمقعد أي استراحة، وبينهما وبين ما يزعمه الإخباريون عن تحرك قوات شمر يرعش في هذه المنطقة، إذ من المحتمل أن تكون قد استخدمت كمركز تموين للنشاطات الحربية، كما هو الحال مع الحيرة ـ حرّة، التي زُعم أنها استخدمت كمكان لاستراحة الجنود المرضى والمنهكين.

هل يمكن لهذه المعطيات أن تدعم روايات الإخباريين القائلة إن ملوك حمير خرجوا من الجزيرة العربية يريدون أرض العرب والعجم، وأنهم خلال هذه الحروب الطويلة والمنهكة قد اصطدموا مراراً وتكراراً بأبناء عمومتهم العدنانيين في شمال الجزيرة؟ تتمتّع شهادة الطبري عن نتائج هذه الحروب على الصعيد الداخلي المباشر

(٥٩) تاريخ الملوك والرسول، ج ١.

بصدقيّة نادرة، لا لأنها تتوافق مع جملة المرويّات القديمة، وإنما لأنها ترسم صورة دقيقة، أمينة إلى أبعد حدّ، وخالية من المبالغات. ومن بين أهم تلك النتائج ـ داخلياً ـ حادث مصرع التبّع حسان (بن أسعد ملكيكرب) الذي راح ضحية مؤامرة حيكت خيوطها أثناء زحفه نحو الجزيرة الفراتية. وما يميز شهادة الطبري عن سائر الروايات الأخرى، أنها تكشف دون تزويق لفظي، دون استطرادات لا معنى لها، عن إطار الحادث ودلالاته.

لقد سار حسان «يريد أرض العرب والعجم» ولكنه صُرِعَ على يد شقيقه فجأة. وهذا الحادث الذي تتفق معظم الروايات بشأنه، وإنْ اختلفت في تأويله، يقع مسار الحرب برمتها، في المرحلة الأخيرة من مراحل احتضار دولة حمير، موضع تساؤل. لم تعدْ الحرب تعني شيئاً مع تضاؤل مكانة الدولة، ومع تزايد أشكال ضعفها؛ وغدا الاستمرار بها مكلفاً بصورة لا يتقبّل أدنى قدر من التحايل. ولكن آخر ملوك الدولة الثانية (عشية دخول المسيحية إلى اليمن) لم يستوعب كفاية ما جرى من متغيّرات كبرى في عصره. وسوف نلاحظ كيف أن حسان قُتل بالفعل في ديار بكر وربيعة أثناء إحدى حملاته ضدها (وهذا ما صوّرته على أكمل وجه ملحمة الزير سالم ـ أنظر الفصل التالي).

لم يكن الحادث إذن عملاً مُصمّماً لأغراض الاستيلاء على الحكم. ويمكننا أن نستبعد كونه (إنقلاب قصر) نُفذ بجرأة وبقدر من الخسة أيضاً أثناء عملية حربية خارجية، بل من أجل وقف الحروب نهائياً والتخلص من شرورها. ولكن لماذا ثارت مشاعر الجيش على غير توقع؟ إن القصص والأخبار المتناقلة عن القسوة والمصاعب التي تكبدها الجيش في زحفه المنتظم على البقاع ذاتها، المُستولى عليها

من قبل، والخارجة كذلك عن السيطرة، كانت كافية مبدئياً من أجل فهم أية دوافع تمرّدية تلك التي صدرت عن جيش منهك ومُتعب، فقدَ عملياً إمكاناته على ضبط سلطته في مناطق شاسعة ونائية، يدرك سلفاً أنها سرعان ما ستخرج على إرادته الحديدية؟

ويمكن للمرء أن يتخيّل أية مشاعر انتابت ذلك الجيش الأسطوري الزاحف عبر التاريخ لمواجهة غرباء ومجهولين باستمرار؟ وبوسعنا الاستدلال إلى عيّنة من هذه المشاعر في أشعار المقاتلة اليمنيين إبّان الفتوحات الإسلامية. رمزياً وصل هؤلاء إلى اللحظة ذاتها التي وصلها أجدادهم من قبل. وهم عند رؤية هذه المناطق يستردون لا شعورياً ذلك التاريخ الأسطوري برمته، وبكل ما كان يحفل به من احتقان وتوترات ومشاعر. وكل محاولة لفهم أشعار المقاتلة أثناء الفتوحات الإسلامية في سمرقند وأرمينيا وسواها، لن تكون محاولة ناضجة من دون استرداد تلك الميثولوجيا الساحرة، حيث شُفِك الدم وسُفِحت الدموع. وما من مشاعر في عصر الفتوحات الإسلامية المتسعة، والشاملة لبقاع جديدة ومجهولة، لم يُجسّد ـ في شعره ـ لا فرح القتال والفتح، وإنما أيضاً مشاعر الفزع من الموت في أرض غريبة، وبثّ أشواق الحنين إلى الأهل والزوجة والأبناء. هذه الأحاسيس الغريزية، التي يصادفها أي جيش في أوساطه، لا بد انتابت جيش حسان، وفي مثل هذه الحالة فقد تبدت متفاقمة بسبب الإدراك أن الدولة [تسير نحو أرض العرب والعجم] من دون مقوّمات تاريخية حقيقية.

والأرجح أن عملية اغتيال مدبرة حاكها خصوم حسان ضده، قد أفلحت أخيراً في وضع حدّ لذلك الخروج المستمر، ولذلك التدفق الأسطوري نحو الجزيرة الفراتية. كان شقيق حسان الأصغر المسمى

عمرو هو بطل هذه المحاولة الناجحة إذ إنساق وراء الضغوط الشديدة من أجل وقف ذلك التدفق العسكري. وقد تختلف روايات الإخباريين بشأن اسم التبع الذي حكم في أعقاب وفاة تبع الأكبر فالقلقشندي[٦٠] يرى أنه ربيعة بن النضر، وأن ذو معاهر حكم بعدهما، لكن هذا الزعم يجعل من هجرة القبائل العربية نحو العراق والشام مرتبطة حصراً بانهيار السد. فهل هاجرت هذه القبائل اثر انهيار السد وتفرّقها أيدي سبأ؟ أم أن هذه الهجرة كانت «هجرات» وقعت في فترات مختلفة منها ما كان له صلة بانهيار السدّ، ومنها ما له صلة بانهيار الدولة، إذ ليس صحيحاً أن انهيار السد كان ملازماً لانهيار الدولة إلاّ في دورها الأول وبعد ذلك استمرت كما رأينا باحثة عن سبيل لاستعادة مجدٍ عابر؟

لقد كان مصرع حسان في الواقع، يمثل نهاية لحقبة من الحرب بين القحطانيين والعدنانيين، أي بين جنوب وشمال الجزيرة العربية، تماماً مثلما كان مصرعه إيذاناً بنهاية ذلك التدفق الأسطوري إلى الأبد، إذ لن يمر وقت طويل حتى تكون اليمن نفسها مسرحاً لغزو حبشي.

ب ـ سومريون وهكسوس:

والآن: لماذا لم يتقبّل المؤرخون المعاصرون هذه الميثولوجيا حتى في الحدود التي تنشد فيها كتابة تاريخ اندثر تحت التراب؟ ولماذا نُظر إلى روايات الإخباريين وبينهم ثقاة، على أنها ضرب من ضروب الإنشاء الخيالي للتاريخ؟

لقد تساء جرجي زيدان[٦١] ذات يوم عما إذا كان ممكناً النظر إلى

(٦٠) صبح الأعشى، الجزء ٥، ص ٢٣.

(٦١) زيدان، تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت (عدة طبعات)، مصر، ١٩٣٩).

ظاهرة القبائل التي تبني حضارة كبرى ثم تندحر وتعود القهقرى إلى البداوة، نظرة أكثر حصافة، وأن نعدها ظاهرة مشهودة؟ إن الأصل المُحيّر للسومريين قد يدفعنا إلى إمعان النظر جيداً بتلك الملاحظة السديدة والمدهشة التي أبداها المنقبون وعلماء الآثار، وثارت حولها سجالات طويلة، والقائلة إن السومريين يمتّون بصلة ما لمملكة سبأ. فالتماثيل المعينية التي تمّ الكشف عنها مطابقة لتماثيل السومريين من حيث الملامح والقسمات واللحى، ومن بين هؤلاء العلماء وينكلر، ودوفرني وهرمل الذين يذهبون إلى حد القول، إن الإلهة شمساش وعشترون البابليتين تشبهان شمس وعشتر (عثتر) اليمنيتان، هذا فضلاً عن تشابه الأختام، بل أن المكربين اليمنيين يشبهون في سحناتهم ملوك وكهنة سومر؟

هل بدون معنى أن يُصرّ علماء الآثار على جهل الأصل الحقيقي للسومريين، وأن يفترضوا قدومهم من الأناضول (مثلاً)؟ سوف نطرح هنا فرضية تقول بوجود تشابه استثنائي بين كلمة سومر وشمر، وأن ربط هذا التشابه مع السياق الميثولوجي الآنف، قد ساهم في حل اللغز المحير.

سنضع هذه الفرضية في قلب فكرة أعم عن الهجرات السامية. الثابت أن هذه الهجرات قد توغلت في المنطقة قادمة من الجزيرة أثر ما زُعم أنه تبدّل مناخي كوني؛ حوّل جزيرة العرب من موقع زراعي هائل إلى صحراء قاحلة. وأن مصر كانت عرضة في وقت ما من الأوقات لهجوم ملوك البدو، وأن هؤلاء قد يكونون هم الهكسوس الذين حكموا مصر وأنشأوا سلالة حاكمة، ولكن أحداً لم يملك بعد الأدلة الكافية بشأن ذلك.

ينقل قرقوط عن المقريزي ملاحظة تفيد بوجود لهجة يشموريّة

يتكلم بها سكان الفيوم بمصر. وهو يؤكد وجود لهجات أخرى لدى قبائل لم يذكرها التاريخ، مع أنه ذكر نزوجها إلى مصر بعد الميلاد، ومنها ما يدعى بـ«أعقاب سبأ»(٦٢). قد تشكل هذه الملاحظة مفتاحاً من عدة مفاتيح لإعادة عرض موضوع الهجرات السامية في إطار جديد، يقول بوجود علاقة بين إدعاءات الميثولوجيا عن هجوم حميري على مصر (منتظم وفي حياة عدة ملوك) وبين هجوم الهكسوس.

جـ ـ عصور في فوضى(٦٣)

سنعرض هنا لواحدة من أشهر وأهم الفرضيات، معتمدين حرفياً على قراءة سيّد محمود القمنيّ لمخطوطة الكتاب المعنون: [عصور في فوضى] لفليكوفسكي، والتي ترجمها صديق شخصي للقمني يعمل طبيباً(٦٤) هو رفعت السيد. الكتاب صدر عام ١٩٥٢ وأثار عاصفة لم تهدأ من النقاشات، وقد عرضه القمني في سياق مناقشة مستفيضة لسنا بصددها.

تقول قراءة القمني للمخطوطة: إن مدوّنات التاريخ القديم سواء في مصر أو الشام أم بلاد الرافدين، وحتى فلسطين ذاتها، لا تعرف شخصاً باسم موسى رغم أهميته القصوى في التاريخ اليهودي، وفي تاريخ الأديان الكبرى، ولا تعرف ملكاً أسس مملكة لشعب إسرائيل باسم شاول. ولا عظيماً باسم داود ولا حكيماً حاز شهرة

---

(٦٢) قرقوط: عن د. عبد المجيد عابدين، البيان والإعراب في أرض مصر من الأعراب، للمقريزي.

(٦٣) فيلكوفسكي، ١٩٥٢.

(٦٤) إسرائيل: التوراة .. التاريخ .. التضليل، سيد القمنيّ (دار كنعان، سوريا، ١٩٩٤).

مثل سليمان. كما لا يعلم علم التاريخ شيئاً عن دخول قبائل إسرائيل إلى مصر. ولا عن خروجها ولا عن بحر ينشق ويبتلع جيش فرعون؛ وهو الحدث الذي كان جديراً بالتسجيل. بينما نجد الكتاب المقدس في الأسفار: من الخروج إلى القضاة لا يذكر مصر إطلاقاً، ولا يحكي أحداثاً عنها كعادته. وهو زمن امتد زهاء أربعة قرون، رغم أن من المفترض تاريخياً، أن الخروج قد حدث زمن الأسرة الثامنة عشرة الفرعونية، أولى أسر الدولة الحديثة المعروفة بدولة الامبراطورية.

على هذا النحو يفترض فليكوفسكي توقف تاريخ مصر عند لحظة محددة مع نهاية الأسرة الثانية عشرة في الدولة الوسطى، مع دخول الهكسوس إلى مصر. ولأن هؤلاء [الغزاة] كانوا بدواً برابرة لا يحترمون الحضارة ولا يعرفون حتى الكتابة، فقد حطموا الحضارة، ولم يحاولوا تعلم شيء من المصريين، ولذلك لم يتمّ تدوين شيء له قيمة طوال فترة الاحتلال. هذا بينما كان بنو إسرائيل في طريقهم للخروج من مصر.

ويرى فليكوفسكي أن الخطأ الجسيم يكمن في أن المؤرخين قاموا بوصل نهاية الأسرة الثانية عشرة [آخر الدولة الوسطى] ١٧٨٨ق.م. ببداية الأسرة الثامنة عشر [أولى أُسر الدولة الحديثة] بعد التحرير من الهكسوس [١٥٨٠ق.م.]. ولم يتركوا للأسر من الثالثة عشرة إلى السابعة عشرة سوى مئتي عام تزيد قليلاً، ثم تقسيمها على مجموعة الأسر المصرية والهكسوسية (خمس أُسر كاملة). وبذلك يلاحظ فليكوفسكي أنه قد سقط من التاريخ بالإضافة إلى المئتي عام المفترضة ما لا يقل عن أربعمئة عام؛ هي زمن قضاة إسرائيل ـ حسب زعمه ـ وزمن احتلال الهكسوس

لمصر. وعليه يجب أن تكون بداية الأسرة الثامنة عشرة التي أسسها أحمس الذي قضى على الهكسوس واقعة في تاريخ يعبد عما حدّده المؤرخون بأربعة قرون إضافية، أي يجب أن تكون بدايتها بين ١١٨٠ و١١٠٠ق.م على وجه التحديد [وهذا التاريخ يقترحه بعض الآثاريين كتاريخ مفترض لظهور النبي سليمان في اليمن كما رأينا من خلال الرواية الميثولوجية].

وبذلك يدفع فليكوفسكي بفرضيته نحو نسف عمليات التاريخ في المنطقة بكاملها، لأن التاريخ المصري أعتمد كما يرى القمني كمقياس لمعرفة عهود الحضارات الأخرى وتزمينها وفقاً له. يضيف فليكوفسكي: إن تاريخ الآشوريين والبابليين والفرس قد تمّ تشويهه وتخريبه، وكذلك تاريخ الديموقراطية الحثيّة الذي تم اختراعه بأكمله، بينما لم يوضع التاريخ اليوناني في عصره البرونزي في موضعه الصحيح والحقيقي من السياق الزمني، كما تمّ تشويه التاريخ السابق للإسكندر الأكبر، ومن ثم يتضح أن هناك ملوكاً قد وضعوا في موضع أحفادهم أو أحفاد أحفادهم، ووضعت أمبراطوريات وهمية، بينما كانت قطع الآثار وهي نتاج قرون وعصور تخالف كل ما نُسب إليها، وكان هذا هو الحال مع الأمبراطورية الحثيّة وفنونها.

وقد دوّن فليكوفسكي بعض شهادات المصادر العربية القديمة عن الهكسوس واستخدمها بجرأة كدليل على فرضيته: يقول المؤرخ المصري (مانيتون): [والبعض يقول إنهم كانوا عرباً]. وهم من أطلق عليهم المصريون اسم [آمو]. وكان الهكسوس من الشعوب التي تشرّبت بروح التدمير. وقد سمّاهم المصريون بـ العمالقة طبقاً لما ورد في سفر الخروج: [لذلك قال الرب لموسى: اكتب هذا

تذكاراً في الكتاب وضعه في مسامع يشوع فإني سوف أمحو ذكر عماليق من تحت السماء][65] ١٧: ١٤ ومن أجل تأكيد فرضية تطابق الهكسوس مع العماليق يستخدم فليوفسكي المصادر الإخبارية الإسلامية:

يقول المسعودي: «ودُمرت مكة في ليلة واحدة بضجيج يصمُّ الآذان، وتحولت كل المنطقة إلى صحراء بلقع. وأصبحت كل الأرض من الحجون إلى الصفا صحراء قفراً ووصل العماليق إلى سورية ومصر وامتلكوا البلاد».

ويقول الطبري: ثم مات ملك مصر وارتقى ملك آخر عرش البلاد وكان من العماليق، وكان يدعى قابوس بن مصعب بن مريا بن نمير ابن سلواز بن عمرو بن عماليق.

ومن شهادة أبي الفداء يأخذ فليكوفسكي قوله: كان هناك فراعنة مصريون من أصل عماليقي.

ومن شهادة أبي الفرج الأصفهاني قوله: إن العماليق انتهكوا حدود الحرم فحلّت عليهم لعنة الله، فتركوا مكة وساقهم الله إلى منشأهم حيث أغرقهم الطوفان.

وحسب مانيتون فقد أنشأ الهكسوس عاصمة لهم شرقي الدلتا باسم حوارس. وكان أول ستة ملوك منهم يشكلون الأسرة الأولى من الفراعنة الهكسوس وأشهرهم الملك الرابع في عهد الأسرة ويدعى: أبو فيس.

ويضيف فليكوفسكي: أن نص سفر المزامير الذي يقول [وأرسل الله عليهم حمو غضبه سخطا ورجزاً وطيفاً جيش ملائكة

(٦٥) الكتاب المقدس، سفر الخوارج، ١٧: ١٤.

أشرار[٦٦] ٤٨: ٤٩. هو خطأ في الترجمة، حيث كلمة ملائكة وملوك تتشابهان في العبرية ثم تأتي زيادة حرف ألف إلى كلمة رعاة فتحولها إلى كلمة أشرار. ومن ثم فقد كان الأصل: أرسل الله عليهم جيش ملوك رعاة. وهو الإصطلاح المأخوذ من الهكسوس.

في ضوء ذلك ينتهي فليكوفسكي في عصور في فوضى إلى إعادة التزمين الصحيح للتاريخ ويعيد إليه أربعمئة عام مفقودة بين نهاية الدولة الوسطى وبداية الدولة الحديثة.

وأخيراً: فبرأي فليكوفسكي: العماليق أصحاب امبراطورية عظمى.

هذه تقريباً الفكرة الرئيسية في كتاب عصور في فوضى التي ناقشها القمني من منظور خاص يتعلق بدحض الإدعاءات التوراتية. أما ما نسعى إليه فهو شيء مختلف بكل تأكيد.

من الثابت أن الهكسوس (ملوك البادية، البدو)[٦٧] زحفوا نحو مصر وأقاموا فيها حكماً قوياً استمر زهاء قرن بأكمله. وقد سبق لكثير من المؤرخين والباحثين العرب والأوروبيين قبل فليكوفسكي أن بيّنوا موقفهم من مسألة تدفق الموجة الهكسوسية من وسط شبه الجزيرة العربية. وهناك مراجع لا حصر لها تتفق على وجود صلة غير منظورة بين العماليق وبين ما أطلق المصريون عليه تسمية مُحيِّرة كهذه: الهكسوس. إن معارفنا المحدودة عن عصر الهكسوس المشوب بالغموض والتشوّش، وخلافات العلماء بشأن هذا العصر، جعلت من شبه المتعذّر أعطاء رأي قاطع وصريح، مع أن كل المعطيات المتوفرة يمكنها ـ إذا ما أُستخدمت بطريقة بنّاءة ـ أن تقرّبنا

(٦٦) الكتاب المقدس، سفر المزامير، ٤٨: ٤٩.

(٦٧) استخدم جرجي زيدان منذ الأربعينات، هذا التعبير للادلالة على نوع وطبيعة الموجة الهكسوسية.

خطوة فخطوة من إمكانية تقديم مثل هذا الرأي: ذلك أن الموجة المصوّرة على أنها طارئة في تاريخ مصر، لم تكن في الواقع مجرد تدفق بدوي عرضي أو عابر أو دون سياق. والأقرب إلى الدقة أن الموجة الهكسوسية كانت عملاً حربياً منظماً صدر عن قوة سياسية وعسكرية كبرى، لا بد أنها كانت موجودة ذات يوم في الجزيرة العربية. ولكن على خلاف ما ظنّه الكثير من العلماء والمؤرخين، فإن هذه القوة لم تكن وسط الجزيرة بل في جنوبها. إن الإصرار على وضعها وسط الجزيرة، ساهم حقيقة في مضاعفة جهلها بتاريخ هذه القوة، التي لا يذكر التاريخ المكتوب عنها أي شيء تقريباً. بيد أن وضعها في موضعها الجغرافي الصحيح، من شأنه أن يعيد الأمور إلى نصابها؛ فوجود هذه القوة الضاربة في جنوب الجزيرة، يمكنه أن يعمل على نحو مثالي ـ باتجاه تفكيك اللغز. ولما لم تكن هناك من قوة تنطبق عليها مواصفات المؤرخين وإشارات النقوش، انطلقت من وسط الجزيرة العربية، فعلياً، فإن من المحتم قبول الافتراض القائل إنها عينها الدولة السبئية، ومن ثم قوة مملكة حمير. ومن عدم الإنصاف أن لا يأخذ المرء مثل هذا الافتراض على محمل الجد. ويمكن تفتيش التاريخ القديم جيداً، بحثاً عن قوة أخرى مزعومة غير هذه القوة، لها قابلية لعب الدور البديل والمقترح، نيابة عن دولة سبأ وحمير، ولكن من العبث الرهان على أي امكانية للحصول على نتائج ذات قيمة. ولماذا ـ أصلاً ـ يجري عرض مثل هذا الرهان ما دامت هناك أدلة ومعطيات تؤكد وجود حضارة زراعية كبرى، نشأت ذات يوم في جنوب الجزيرة العربية، وأنها سعت إلى بسط نفوذها في البقاع التي سوف يبلغها العرب مع الإسلام. وعلى غرار ما سوف يفعله العرب تالياً أثناء الفتوحات الإسلامية، سنرى فوق صفحات التاريخ القديم أرضاً واسعة،

شاسعة، ترسم علامات مرور قوة عربية صاعدة، كانت تعمل دون كلل على التعريف بنفسها. والحال هذه، فليس لدينا من قوة مرشحة للعب الدور المطلوب منها في حل اللغز (الهكسوس) كموجة بدوية، انطلقت فعلياً من الجزيرة العربية، سوى القوة الوحيدة المؤهلة بشهادة التاريخ، لاحتلال مكانة خاصة وأسطورية: دولة سبأ هذه التي سيعاملها مع ذلك كتّاب التاريخ، بقدر مهين من الجحود والنسيان، تاركين أسطورتها فريسة لخيال الإخباريين ونهباً لأهوائهم. وبذا ستكتمل عناصرها الأسطورية وتُفتضح تعبيراً عن الإخفاق الأزلي للبشر أفراداً وجماعات في نيل الخلود.

ولئن كان العماليق كما لاحظوا فليكوفسكي. إستناداً إلى روايات الإخباريين المسلمين أصحاب امبراطورية عظمى، تجاهلها التاريخ أو نسيها، فإن من الواجب طرح السؤال المناسب عن صلتهم بما نعرفه من حضارة سبأ، بل وأن نتساءل: متى كان ذلك على وجه التحديد؟ ترى إلى أي حد يبدو هذا الفهم للواقع مرضياً وصحيحاً، إذا ما سرنا على هذا المنوال في الكشف عن عناصر اللغز القديم؟

هـ ـ مَنْ هم العماليق؟

كانت العرب تصف رأس لقمان (الحكيم) بن عاد، مثلاً، بالعِظم. وبفضل هذا الوصف تمكن الإخباريون من تقديم صورة مدهشة عن عظمة لقمان الجسدية والروحية، وأسهبوا في الحديث عن مجلته، التي قيل إنها عرضت على الرسول الكريم(ﷺ)، وهي مجلة وصايا وحكم ومأثورات، يجد المرء صداها في التوراة واضحاً. وانطلق في أثر أولئك الإخباريين، جيل آخر من الإخباريين المسلمين، الشبان في الغالب، يصوّرون على هواهم ضخامة أجساد أبناء عاد ويضربون بهم المثل. ويتبين من جملة هذه الأخبار

والتوصيفات أن العماليق هم من أبناء عاد أو فرع من فروعهم (بطن، فخذ قبلي).

هذا التوصيف ينسجم تماماً مع توصيف العرب التقليدي لبعض القبائل العربية البائدة (العاربة) مثل ثمود. وجديس، وطسم، وجرهم، والعمالقة بالطبع، باعتبارها قبائل أو مجموعات بشرية اشتهرت بعظمة أجسادها، بطولها الفارع وبخشونتها كذلك. حتى أن إخبارياً متأخراً مثل نشوان الأندلسي ذهب به الخيال حدّ القول إن: (عاداً أصغر هذه القبائل بستين ذراعاً)[٦٨] ولكننا نعلم مع هذا، ومن مصادر مختلفة تنفق عموماً في الوصف والنسب، أن عاداً وطسم وجديس وإرم والعمالقة وجُرهم وقحطان، هم من أبناء النبي، الذي يزعمون أنه كان أول المتكلمين بالعربية.

توفر لنا هذه التوصيفات العابرة، الهامشية، أساساً واقعياً لاستخدام ملاحظتين هامتين في تحليل عناصر الصلة المحتملة. أولاهما، أن العماليق هم من عرب الجنوب ماداموا يُدرجون مع قحطان وجرهم كأبناء للنبي هود. وثانيهما، أن هذه القبائل لم تعد موجودة إبّان صعود قحطان مؤسس الجماعة اليمنية؛ لأنه ـ كما سنرى ذلك ـ كان في عداد القوى التي ساهمت في اندثار وموت هذه القبائل بفعل معاركه وحروبه. إن الثعالبي[٦٩] لا يتحاشى مثل هذا الإطلاق في التوصيف، بل يقول بكون عاد أصغر القبائل جسدياً بستين ذراعاً، ولكنه لا يشدّد على كون العماليق أبناء النبي هود المباشرين. أما الأندلسي واستناداً إلى وهب وعبيد بن شرية

(٦٨) نشوة الطرب، وأخبار اليمن كذلك.
(٦٩) الثعالبي، ثمار القلوب في المُضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٦٥)، ص ٣٢٢.

(الجُرهمي) فيؤكد وجود مثل هذه القراية الدموية. ولكن يمكن الافتراض كما هو الحال مع كل نبي مرسل، أن المجموعات البشرية المُتلقية لدعوته، أو التي صمّم على التوجه نحوها، هي رمزياً في عداد أبنائه، وذلك معنى أضيق بكثير من المعنى المباشر لكل ابن؛ فالنبي في فضاء العلاقة مع المجموعة البشرية، هو أب روحي (جدّ أعلى) لها وهي (أي المجموعة البشرية) أمة أو شعب أو أبناء لهذا الأب. وما يؤكد هذا الافتراض، أن الإخباريين يوردن خبر الزحف على عاد كحملة دينية أمر بها هود ابنه يعرب، الذي ـ بدوره ـ أمره الله، تماماً كما يوردون خبر أمره لأبنه الآخر قحطان بالزحف على عاد. أو حتى طلبه من جُرهم شن الحرب ضد العماليق. ويقول الأندلسي: [إن الله أمر هود بالمسير إلى اليمن لينذر عاداً ويدعوهم إلى طاعة الله] تتضح أمامنا أولى صور الحروب الدينية المبكرة، التي كانت سبباً رئيسياً من أساب فناء وزوال بعض القبائل القديمة. والغريب أن معظم المروّيات تشدّد على أن هود قَدِم من العراق، وأنه دخل أرض الجزيرة مبشراً بدين جديد، وعلى أنه عُدّ أيضاً ساحراً من سحرة بابل. بينما تذكر مروّيات أخرى، أنه هو الذي أمر يعرب القاطن في مكة بالانصراف إلى اليمن والزحف على عاد المقيمة هناك وإخراجها. ومهما يكن من أمر، فإن الصورة الميثولوجية المقدمة عن هود النبي، تظل ذات طابع تقليدي، فما من نبي إلاّ وجرى تقديمه في إطار العلاقة مع شعبه غير المؤمن به بعد، كساحر أو مشعوذ جاء ليحارب بضراوة من أجل ديانته، وبالتالي فرض أبوّته الروحية، حتى وإن نجم عن هذه الحرب المُعلنة بين المؤمنين والجاحدين، دمار أو فناء ابن من الأبناء. إن ذلك أمر حتميّ لكل عصيان أو تمرد لشعب أو أمة أو قبيلة، استعصى ـ وقد يكون ـ استغلق عليها تفهم مرامي وأهداف الدعوة الدينية. وسيقودنا

تحليل روايات وهب وعبيد الأندلسي (المتأخر) إلى النتيجة التالية: كان هود أباً (جدّاً أعلى) لمجموعة من القبائل وسط الجزيرة العربية، قبل أن يقرر قيادة الحملة الحربية ضد اليمن وقبائلها، وأنه جاء من بابل حيث ازدهرت هناك ثقافة دينية رفيعة المستوى ومنذ وقت مبكر. وقد أمر هود أبناءه يعرب (الشمالي) وقحطان وجُرهم اللذين كانا حتى هذا الوقت من عرب الشمال أيضاً، بالزحف على مكة أولاً لإخراج فرع قبلي من عاد هم العماليق (بني عملوق) (العمالقة) ثم الانصراف إلى اليمن لإخراج عاد نفسها، بل وأوحى لأحد أبنائه (قحطان) أن يتولى قيادة الحملة ضدها.

لقد انتهت هذه الحروب الدينية المبكرة بإقصاء العماليق من مسرح القوى المؤثرة، ودخولهم الطور الأول من أطوار الإندثار. أكثر من ذلك ذوبانهم واندماجهم في قبائل أخرى، تماماً، كما حدث مع رائش (الراش) التي اندمجت بقية منها في العماليق في وقت ما من الأوقات كما يقول الأندلسي. وهذا ما يؤكد عليه الأصمعي الذي ينقل لنا تفصيلات وافية بشأن النتائج التي أسفرت عنها الحرب، تأكيداً لحقيقة كون العماليق أُخرجوا في وقت ما من الأوقات، من عداد القوى القبلية[٧٠].

نزحت عاد (والعماليق) صوب مكة؛ ولكن كانت جُرهم بانتظارها، وإذْ [غلبت جُرهم العماليق على الحرم][٧١] كان الوباء قد [حصد بقية العماليق وضعفت شوكتهم فصعدوا الجبال][٧٢].

إن ظاهرة موت واختفاء قبائل عظيمة الشأن، ليست ظاهرة عرضية

(٧٠) الأصمعي، سِيَر وأخبار الملوك (مخطوطة)، تحقيق عارف عبد الغني تصدر قريباً.
(٧١) المصدر نفسه.
(٧٢) المصدر نفسه.

في التاريخ، بل تكاد تكون قانوناً صارماً، يتحكم بصعود وانهيار المجموعات البشرية في ظروف، وفي ظل عوامل شديدة التعقيد والتنوع. هذا القانون ينطبق على عرب الموجة الأولى من (العاربة أو البائدة)؛ إذ اختفت بالفعل الكثير من هذه القبائل في ظل حرب مُستعرة جرت على الأغلب بسبب دوافع دينية وثقافية. ويُفهم من قول وهب وعبيد والأصمعي(٧٣): أن قحطان ولد كقوة بديلة حلت محل قوة عاد المتآكلة، وأن جُرهم كان كذلك بالنسبة للعماليق.

بكلام آخر: ولد جيل جديد من القبائل، أكثر قوة وأحسن تنظيماً، مسلحاً أيضاً بعقيدة دينية (عقيدة هود) كان لا بد أن يعمل على إزاحة الجيل القديم من القبائل وأن يحلّ محلّه. وهكذا فمحلّ عاد سيظهر قحطان، ومحل العماليق في مكة سيظهر جُرهم. يقول الأصمعي(٧٤): «وأن بني قحطان كثروا بأرض اليمن فوقع بينهم التنازع في الأرض والزرع، فاجتمع ولد يعرب بن قحطان، فطردوهم من أرض اليمن، فسارت جُرهم بأهاليها وأولادها وأموالها نحو أرض تهامة حتى نزلوا الحرم» إنه القانون ذاته ساري المفعول على ما يتوالد من بطون وفروع قبلية. يضيف الأصمعي (....) «فانصرف إليهم الرواد فأخبروهم بما رأوا بمكة من طيب الماء وحلاوته (....) ودسمه وبياضه، فأرسلوا إلى العماليق: إنّا أحق بهذا المكان، لأنّا أقرب قرابة من إسماعيل وأقربه رحماً منكم

(٧٣) أطلعني الصديق الباحث السوري عارف عبد الغني على مخطوطة نادرة يقوم الآن بتحقيقها وهي تُنسب إلى الأصمعي بعنوان: سير وأخبار الملوك. وقد وجدت فيها الكثير من التفاصيل المساعدة على تعميق النقاش بشأن المسائل المطروحة هنا. إنني مدين له بشكر خاص لتلطفه عليّ بالإطلاع والإفادة من المخطوطة. وحيث ترد الإشارة إلى هذه المخطوطة، فوسف نغفل رقم الصفحة ونكتفي بالإشارة إليها كمصدر.

(٧٤) الأصمعي، المخطوطة.

لأنّا نلتقي نحن وهو إلى غالب بن سالخ بن أرفخشد، وأنتم لا تلتقون معه إلاّ إلى سام بن نوح. فاخرجوا عن هذا المكان. فأرسلت إليهم العماليق: [إن هذا المكان إرث لنا](٧٥)، بالمعنى الرمزي الذي تفصح الميثولوجيا عنه فإن الأب (النبي) خاض بنفسه الحرب وقادها بين الأبناء، ليُهزم بعض وينتصر بعض آخر. ولسوف يظهر سبأ محل قحطان ثم حمير محل سبأ لتستمر عملية توالد واندثار القبائل والفروع والبطون في حرب دينية مستعرة؛ وإنْ اتخذت طابع نزاع حول العشب والماء كما يتضح من رواية الأصمعي. ولكن متى كان العماليق كفرع من عاد الأولى قوة حقيقية أو أصحاب أمبراطورية عظمى؟ كل ما لدينا يشير إلى وجودهم في المرحلة اليمنية من صعودهم التاريخي، كقوة محلية محصورة في نطاق الجزيرة العربية وهذا ما يقوله الأصمعي: «واجتمع ولد إرم فملّكوا عليهم شدّاد بن شديد بن عمليق بن عوج بن عاد بن إرم.. فلما مِلِكَ تجبّر تجبراً شديداً واحتقر الناس لما أُعطي وقومه من القوة في الأبدان وعظم الأجسام وكثرة الأموال من الإبل والأغنام وخصب الأرض وكثرة الخير»(٧٦).

ولكن شداد هذا هو حفيد عمليق، الذي يبدو من الأخبار أنه خرج بقوته العظيمة ليلعب دوراً سياسياً وعسكرياً أكبر. وطبقاً لملاحظة الأصمعي، فإن عمليق بن عوج بن عاد هو «الذي تسمّيه العجم بيوراسف» الذي «سار إلى أرض بابل فهرب منه جُمْ الملك»(٧٧).

تكشف لنا هذه الملاحظة مسألة هامة: إن العماليق كانوا بالفعل قوة

(٧٥) الأصمعي، المخطوطة.
(٧٦) سير وأخبار.
(٧٧) المصدر نفسه.

مرهوبة الجانب إبّان حكم عمليق الجد الأعلى للعماليق، وهم ربما جربوا الصدام مع فارس وبابل ومصر، إذ كما يقول الأصمعي فإن [عوج بن عنق] الشخصية الأسطورية في الأدب الشعبي الشفاهي، كان في عداد الجيش الذي «سار إلى [مصر] مع الجبابرة»[78] وعوج هذا قد يكون أحد أبناء عمليق وهو قطعاً ليس عوج بن عاد المذكور في رواية الأصمعي؛ بل هو أحد فرسان الملك وقواده البارزين.

يمكن الافتراض إذن أن الحرب ضد [مصر] حدثت إبّان حكم شداد المُتجبّر؛ وربما إبّان حكم جده عمليق؛ أي عملياً قبل ظهور هود في بابل ثم وسط الجزيرة العربية؛ هذه الحقبة التي شهدت أيضاً زحف العماليق على مكة. ولكن مع ظهور هود وإيمان القبائل بدعوته ونشوب الحرب الدينية ضد العماليق، الذين رفضوا دعوة هود كما يقول وهب وعبيد؛ فإن هذه القوة الضاربة سيعتريها الوهن والضعف.

إن إرتباط الزحف على [مصر] بالزحف على مكة، ثم ارتباطهما معاً بالزحف على أرض بابل، يدفعنا إلى الشك بحقيقة فهم الإخباريين المتأخرين للمواقع المقصودة، وبميلهم الغرائزي، تحت تأثير الانتصار الحديث للإسلام، إلى المبالغة والتهويل من شأن الجدود العظام، إذ أن كلمة أرض بابل التي ترد غالباً في أخبار اليمن هي في الواقع اصطلاح واسع، فُهم على الدوام، على أنه يشمل كل الأراضي التي كانت تحت سيطرة البابليين، وهي هنا الجزيرة الفراتية لا أبعد من ذلك. كما أن وجود أكثر من [مصر] في الجزيرة العربية[79]، قد يدفع بهذا الشك إلى مداه الأوسع.

---

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) أنظر: زياد منى، مصر وبنو إسرائيل، وكمال صليبي التوراة جاءت من جزيرة العرب.

يَتبني الشك في صحة المواقع المفترضة هنا، انطلاقاً من صعوبة توقع قيام مثل هذه الحرب الضخمة ضد مصر الأمبراطورية زمن الأسرة (الرابعة عشرة) في حين أن القوة التي تصدّت للمهمة، كانت لا تزال عاجزة عن إخضاع شمال الجزيرة العربية، بدلالة الزحف على مكة الذي جوبه بمقاومة ضارية. إن مكة لم تخضع لحكم الجنوب إلاّ زمن قحطان ثم سبأ ثم حمير، حيث أمكن لجُرهم أن تتولى الحرم المكي إدارياً ودينياً. لقد حدث خلط واضح بين حملات الملوك المتأخرين في اليمن، ضد مصر، وبين حملات أسلافهم ضد مواقع محلية داخل الجزيرة العربية، يحمل بعضها اسم مصر، كما هو الحال مع اسم الصين كما لاحظنا.

إن الخبر الطويل والمُفصّل الذي أورده الأصمعي عن نعيم حياة العماليق وازدهار ملكهم، وكثرة الإبل والغنم وخصب الأرض، يفيد بأن وجود العماليق في اليمن ارتبط بالمرحلة الرعوية الطويلة السابقة على نشوء السدّ وحضارته. لقد كانوا أصحاب إبل وغنم وذوي أجساد ضخمة، وهي مزايا مثالية لصورة مجتمع بدويّ يتمتع بقوة محلية لا يستهان بها، ولكنها لا تؤهل أفرادها للاضطلاع بدور إقليمي ودولي. بل إن الحروب الدينية التي نشبت بين القبائل، وتسببت في زوال العماليق واندماجهم في قبائل أخرى منتصرة، تضاعف من الشك بأخبار الإسلاميين عنهم: إذ كيف يمكن تخيّل قوة قادرة على دحر الأمبراطورية المصرية، في حين أنها لا تصمد أمام قبائل «شقيقة»؟

وعلى الأرجح فإن منظر الملوك الحميريين [أحفاد] العماليق المتأخرين، هو الذي بعث الظن بالمؤرخ المصري القديم [مانيتون] فتصوّرهم على أنهم قبائل البدو التي كانت تهاجم باستمرار الثغور

المصرية، فأطلق عليهم تعبيره المُحيّر: هكسوس (ملوك الرعاة ـ البدو). وقد يكون نجم عن ذلك ما نراه من فوضى في ترتيب الأسر الحاكمة المصرية. تماماً كما حدث مع الأسر اليمنية الحاكمة، التي رتبت في عصر سبأ والدور الأول والثاني من دولة حمير، على نحو مثير للحيرة والشك، إذ غالباً ما يتم الخلط بين عصر هذا الملك وذاك. وقد ارتأى ابن حزم[٨٠] في ملاحظة سديدة، أن تاريخ اليمن لم يكن عرضة لخيال الإخباريين الجامح وحسب، وإنما أيضاً لنوع من الفوضى في ترتيب الملوك وأبنائهم وأحفادهم، ولا يعدم المرء رؤية مثل هذا التضارب في التسلسل وذلك حين يوضع الابن محل الأب أو الجد، أو العكس. لقد شملت هذه الفوضى حتى ترتيب بعض الأحداث وزمن وقوعها. إن هود مثلاً يظهر معاصراً لقحطان الجد البعيد لذي القرنين وشمر يرعش، ولكنه في روايات أخرى يظهر معاصراً حتى لملوك متأخرين. ويصعب حلّ هذه العقدة من دون استخدام طاقة التعبير الرمزي القصوى، بحيث يتوجب اعتبار هود لا شخصاً بعينه، وإنما ديناً أو نوعاً من العبادة، انتشرت وظلت سائدة عدة قرون.

ويكفي للتدليل على نمط الفوضى السائدة في حقل التاريخ القديم، أن نورد هنا الواقعة التي صوّرها الأصمعي[٨١] وانفرد بها، عن صراع ملك عمليق الذي كان يبسط نفوذه في البحرين وعمان واليمن، على قبائل طسم وجديس، مع رجل يدعى الأسود، ويبدو أن هذا كان من أشراف جديس. وهي واقعة تطابق تفصيلياً واقعة أخرى (ستحدث) في عصر المماليك، وذلك حين نُظمت المذبحة الشهيرة ضدهم في الوليمة داخل القلعة. كان ملك عمليق جائراً.

(٨٠) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب.
(٨١) المخطوطة.

وقد فرض على القبائل تقليداً غريباً يقوم فيما يقوم على أساس تقديم الفتيات العذراوات في ليلة زفافهن، له، من أجل فضّ بكارتهن. وقد جاءت شقيقة الأسود هذا إليه وهو في الخيمة مع رجالاته، رافعة ثوبها وكاشفة عن بطنها. وحين صرخ بها مستنكراً أجابته قائلة: «ويحكم يا آل جديس. أهكذا تهدى العروس ويرضى بذلك الحرّ؟»[٨٢] فلما سمعت جديس (شِعرها) أنفت أنفاً شديداً وأخذتها الحميّة وعزمت على اعتزال الملك. ومع أن شقيقة الأسود نصحت شقيقها بالقتال من دون استخدام المخاتلة والخديعة، إلاّ أن جديس إرتأت تدبير مؤامرة لاغتيال الملك. في الأثناء دعا الأسود ملك عمليق ورجالاته إلى وليمة، وطلب من قبيلته أن تخبىء سلاحها في الرمال انتظاراً لإشارة المذبحة.

هذا المشهد الميثولوجي يتضمن عدة عناصر ملائمة للمطابقة مع العناصر المكوّنة لقصة شهريار الملك في [ألف ليلة وليلة][٨٣] من حيث تماثل الطقس القرباني ولكنه شديد التماثل مع واقعة - مذبحة القلعة في عصر المماليك بمصر، التي يتعيّن الآن إبداء الشك في صحّتها، إذ من المحتمل أن الخيال الشعبي استعار من الراسب الثقافي شكلاً مندثراً من أشكال الخديعة للتخلص من المماليك. والآن: فبعد اغتيال عمليق صعد إلى العرش ابنه شدد (شديد) ثم ابن هذا المسمى شدّاد (شدد). وتقول الإخباريات، إن عاداً كانت تنتشر في «كل أرض العرب»[٨٤] «فكان بين مَهْلك شداد وجنوده

(٨٢) المخطوطة.
(٨٣) ناقشنا هذا المشهد تفصيلياً في كتابنا الذي يصدر قريباً والمكرّس لموضوع ألف ليلة وليلة. وانظر مقالتنا في الناقد، العدد ٧٦، «المذبحة السرية في المخدع الشرقي»، (١٩٩٤).
(٨٤) المخطوطة.

بالصيحة إلى مهلك الريح التي هلكت بها عاد الثانية ثلثماية سنة»[٨٥] ولذا يتوجب القول إن لا دلائل متوفرة حتى الآن عن النفوذ الأسطوري للعماليق، خارج إطار تواجدهم في اليمن وعمان والبحرين وأجزاء من الجزيرة العربية بحكم انتشار عاد الأولى والثانية، التي يرتأي الأصمعي أن الفاصل الزمن بينهما هو ٣٠٠ سنة فقط. كما أن حرب العماليق [وجُرهم] وسط الجزيرة، من أجل فرض السيطرة الإدارية والدينية على مكة ثم هزيمتهم أمام جُرهم، لا تؤيد افتراض زحفهم على مصر وتأسيسهم لأسرتين حاكمتين: الخامسة عشرة، والسادسة عشرة؛ فقد هزمت العماليق أمام [جُرهم] التي سوف تحتفظ وقتاً طويلاً بحق إدارة الحرم وولاية مكة.

إن قانون شروع القبائل في لحظات حاسمة من التاريخ القديم ببناء وتأسيس حضارات كبرى، ثم اندحارها وعودتها إلى حياة البداوة، أي ارتدادها إلى وضع ما قبل الدولة الذي انطلقت منه؛ قد يعمل عكسياً أيضاً، فهؤلاء البدو ربما كانوا أصلاً أصحاب حضارة كما تزعم الإخباريات القديمة، ولكن قوى جديدة قاهرة دفعت بهم إلى الصحراء. وهذا يعني أن نظرية الهجرات السامية من شبه الجزيرة العربية قابلة للمراجعة، ما دامت بُنيت على أسس افتراضية في الغالب. يورد الأصمعي والشعبي[٨٦] وابن القرّية ما يلي: [حدثنا علماء حمير أنهم وجدوا في كتب ملوكهم التي توارثوها أول عن آخر: ثم إن إرم بن سام لما تبلْبلت الألسن وخصّهم الله باللسان العربي المبين، خرجوا من أرض بابل نحو أرض العرب وكان بينهم

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) الشعبي، ت ١٠٩، في بغداد.

عاد] ويؤيد هذا النص كل من الطبري والأندلسي ووهب.

وفي الحالتين لا يمكن النظر إلى العماليق (كفرع من عاد أو يمتّ لها بصلة قرابة قوية طبقاً لمعلومات الإخباريين) إلاّ على أساس كونهم يمثلون الطور الرعوي الأول من حضارة اليمن القديم، التي ستُعرّف بنفسها على أكمل وجه كحضارة زراعية راقية مع قيام السد في عصر مؤسسها سبأ. وينسب القدماء عمليق إلى إرم نفسه، إذ يقول كل من ياقوت والقلقشندي [إن العماليق هم «قوم من ولد عمليق. ويقال عملاق بن لاوذ بن إرم بن سام بن نوح][87] ولذا يمكن أخذ كلام وهب بن منبه في هذا السياق على محمل الجدّ، وذلك حين يحدّد أول دخول لمصر قام به هؤلاء، إذ يقول إن [سبأ دخل مصر وولى ابنه ملكاً عليها ثم عاد ليبني السد][88] وهذه في الواقع أوضح إشارة لدينا عن قيام ملوك اليمن القدامى بغزو مصر وتنصيب سلالة حاكمة. وقد علمنا من سياق حروب شمر يرعش إن حمير قاد بنفسه واحدة من هذه الحملات العسكرية ضد مصر.

من ذلك يتضح أن الحملة العسكرية على مصر، جاءت في أعقاب حسم سلسلة من الحروب الداخلية (الأهلية) ضد مجموعة من القبائل المتمردة، على السلطة السبئية ـ الحميّرية، بهدف طردها من المناطق المهمة، أو حملها على تقديم الولاء والطاعة، أو مواجهة مصير الذوبان والتلاشي في قبائل أخرى منتصرة. ويجدر بنا أن ننوّه إلى أن الإخباريين القدماء غالباً ما يستخدمون عبارة: [ثم عاد

(٨٧) ياقوت، معجم البلدان، ج ٤، ص ١٠٢٨، وصبح الأعشى، وانظر: عمر رضا كحالة، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط ٦، ١٩٩٤).

(٨٨) التيجان.

ليبني السد][89] بمعنى إصلاحه وترميمه لا أكثر، ذلك أن سد مأرب يُنسب لسبأ الجد الأعلى للحميريين. إن ربط بناء السد بوقوع غزو مصر والحملات المتتالية ضد أرض بابل وفارس، يتقبّل فهماً رمزياً وموضوعياً في الآن ذاته، فها هنا حضارة زراعية ناضجة، تمتلك بُنية عسكرية متينة تؤهلها بالفعل للعب مثل هذا الدور الضخم، بخلاف ما هو عليه الحال مع دولة العماليق الرعوية.

لقد جرى خلط تاريخي غير مُتعمّد، ناجم في الغالب عن سوء الفهم، بين مناوشات القبائل وتحرّشاتها بالثغور المصرية، وبين وقوع الغزو في عصر تالٍ، بحيث نعت المؤرخ المصري (الفرعوني) مانيتون هؤلاء الغزاة بالنعت ذاته الذي يعرفه عنهم: ملوك البدو. وهذا أمر مقبول كافتراض أكثر واقعية، ذلك أن معظم معارفنا (مثلاً) عن الحروب الصليبية، إنما تقترن بوصف المؤرخين للفرنجة حتى بات استخدام تعبير الفرنجة مساوياً لتعبير الصليبيين، مع أن الجيوش الصليبية التي زحفت نحو بيت المقدس، كانت خليطاً من شعوب أوروبية عدة. وكما تلاشت أسماء الشعوب التي ساهمت في الحروب الصليبية، وظل اسم فرنسا (الفرنجة) (الإفرنج). فمن المحتمل جداً أن يكون الأمر نفسه قد حدث في ذلك الماضي البعيد والمندثر. إن ذاكرة المصري القديم هي التي احتفظت بصورة البدوي الخشن ذي الجسد الضخم القادم من الصحراء، على أنها صورة مماثلة ومطابقة لحفيده صاحب السد، الطامح بنشر نفوذه في أرض مصر. وإلاّ بماذا يمكن تفسير حَيْرة المؤرخ في الوصف؟ إنه لا يتردد في القول: [بعضهم يقول وكانوا عرباً][90].

(89) الطبري، وهب، الأصمعي، الأندلسي، عبيد وسواهم.
(90) أنظر أي مرجع عن الهكسوس.

- ٢ -

رؤيا الملوك

ظهر النبي هود في بابل، فيما ظهر النبي صالح في الشام. وبينما ظهر النبي يونس في نينوى، ظهر النبي الخضر في الشام. لقد سعى حكام سبأ وحمير على التوالي إلى لقاء هؤلاء الأنبياء بعد أن حلموا بهم، ولاحت أطيافهم في المنامات المُفزّعة. وفي الميثولوجيا العربية الإسلامية، فإن هذه المنامات كانت أمراً متلازماً مع السلطة. إن تحليل هذه المنامات الأسطورية، في ضوء منهج أريك فروم[١]، قد يبدو عملاً إشكالياً؛ ومع ذلك فإن اللغة الرمزية التي يتضمنها الحلم والأسطورة على حد سواء، تدفع بنا إلى الإقدام على مثل هذه المحاولة، في الإطار ذاته الذي رسمناه لذلك التنازع بين الدين والسلطة. تقول الميثولوجيا إن سبأ سار بنفسه على رأس جيوشه [إلى أرمينيا ورغب في عبور نهر الأردن قاصداً الشام][٢] كما أن حمير وبعد أن وضع الخط المُسْند، الذي ينسبه الإخباريون له. حلم ذات يوم فرأى في الحلم، كأن آتياً أتاه. [فقال له: إتقِ الله يا حمير. قال: وما لي؟

(١) فروم (اللغة الرمزية).
(٢) وهب، التيجان، الأندلسي، لشوة الطرب.

قال: تكتب هذا الخط المُسند الكريم على الحديد والحجر والعود وهو يَدْرس وتَعلوه النجاسات؛ والله أكرمه واصطفاه وادخره للقرآن يأتي به محمد(ﷺ) في آخر الزمان؟ فَضِنَّةُ واحفظه فإن الله اصطفاه للقرآن] ولكن استخدم [هذا الخط أنت وولدِك فإن لكم على الخلق فضيلة][٣].

لا شك في أن إقحام اسم الرسول الكريم(ﷺ) في النص الآنف من قبل اليهودي وهب بن منبه[٤]، له أغراض تقع عملياً خارج النص ووظائفه. وفي حدود واقعة الحلم أو الرؤيا، سيتم التعامل مع المقاصد المُتضمنة على أساس أنها تشكل عناصر ميثولوجية قابلة للمعالجة الأدبية والتاريخية على حد سواء. وإلحاح ابن منبه على ذكر أفضال الخط المُسند وتصويره على أنه خط القرآن، لا معنى له سوى المباهاة بقيمة هذا الخط وبفضل القحطانيين على العدنانيين. هذه المباهاة، كانت طوال الوقت، تقليداً قحطانياً استمر حتى عصر الإسلام. وللدلالة على ذلك رُويَ أن الرسول(ﷺ) سمع رجلاً ينشد:

إنّي امرؤ حميري حين تنسبني

لا من ربيعة آبائي ولا مضر

فقال (ﷺ): «ذاك أبعد من الله ورسوله». ويعلق أبو بكر الأصبهاني[٥]

---

(٣) المصدر نفسه.

(٤) وعلى منواله ينسج كعب الأحبار قصة مشابهة. لقد دخل كعب الأحبار الإسلام بعد وفاة الرسول(ﷺ) إذ قدِم المدينة من اليمن أيام عمر بن الخطاب. توفي كعب بحمص في أواخر خلافة عثمان، أنظر: **طبقات بن سعد**، ج ٧.

(٥) أنظر: **الزهرة**، لأبي بكر محمد بن داود الأصبهاني (طبعة وزارة الثقافة والإرشاد في سوريا، ١٩٨٧).
وهي طبعة مختصرة تيسّر للقارىء غير المتخصص ما يرغب به من معطيات.

صاحب كتاب (الزهرة) قائلاً: (إن افتخاره بأنه لا من ربيعة ولا من مضر، هو الذي أوجب له الذم من الله ورسوله، لا من كونه من حمير موجب ذلك). ويصرف النظر عن دوافع هذا المباهاة بخط المسند، فإن حلم حمير بحد ذاته يشكل مادة غنية للتحليل النقدي المطلوب.

في بُنية الحلم والأسطورة، معاً، تقوم اللغة الرمزية بكامل وظيفتها الإيحائية؛ فهي تنشيء نظاماً من المعارف يعمل على مماهاة الحلم والأسطورة بحيث يغدو العالم الذي ترسمه الأسطورة مماثلاً لعالم الحلم. إن هذه اللغة الرمزية هي المصدر الحقيقي الذي يتعين استخدامه والاستعانة به لفهم الحلم والأسطورة وإرسالاتهما القيميّة. وإذا كانت الغرائبية هي التي تثير تحفظنا في بعض الأساطير فإنها لكذلك تثير فينا الشك والتردّد في حالة الحلم؛ ومع ذلك فإنهما في النهاية يقدمان عالماً مُتقبّلاً للتأويل والتفسير. وكما نقوم بتفسير الأسطورة نقوم كذلك بتفسير الحلم. ولكن ماذا عن محاولتنا لتفسير الحلم داخل الأسطورة؟

إننا نتحدث ـ هنا ـ عن حلم من أحلام ملك أسطوري قدّمته لنا الميثولوجيا على أنه حلم حدث حقيقة؛ وأُخذ على أنه نبوءة. لذا سوف ننظر إلى الحلم بوصفه حلماً أسطورياً عرضته غلينا الميثولوجيا كحلم تاريخي ارتبط بمحاولة كبرى لوضع السلطة ومن دون مساندة الدين المباشرة، في موقع دقيق وحساس: أن تقوم بعمل حاسم للاستحواذ على ما يلزمها من قوة. سنتّبع هذا الخط في تحليل حلم الملك حمير الذي ذكره وهب واستذكره الأندلسي وآخرون.

في الليلة الأولى، تراءت-الرؤيا لحمير بصورة ملاك يعرض عليه الإمساك بالمبادرة التاريخية: ابتكار الخط المسند واحترام طرق

استخدامه. ولكن في الليلة الثانية أتاه آتٍ فقال له: إقرأ يا حمير؟ قال: وما أقرأ؟ إقرأ هذا بخط أبيك: المسند من أوله إلى آخره، فقرأ حمير وردّده حتى فهمه وتقول الرواية الميثولوجية إن اسم حمير (العرنجج) وهو العتيق، وكانت علّته التي مات فيها الغمّ(٦).

قد تكون الإشارة الآنفة عن علّة حمير، واحدة من أكثر الإشارات الميثولوجية المتوفرة لدينا؛ أهمية، على صعيد كشف الحالة النفسية للحالم في أعقاب حدوث الحلم، أي بعد أن أتاه الوحي؛ وكذلك في أعقاب ابتكاره للخط المسند. وبحسب الرواية الميثولوجية، فإن حمير تعرض لنكسة غير متوقعة: فتور الوحي الذي لن يأتيه بعد ذلك أبداً. لقد كان الحلم كبيراً، بيد أن الرؤيا التي لاحت له في المنام، ظلت محدودة وصغيرة؛ ولا تكاد تناسب رجلاً طموحاً وضع لنفسه كما يبدو هدفاً أكبر. لنلاحظ الآن، كيف تنسج الرواية «الإسرائيلية» على منوال الرواية «الإسلامية» وهي الأصل في مسألة الوحي؛ قصة زائفة تكاد تكون طبق الأصل عن الوحي الذي هبط على الرسول(ﷺ) وطلب منه أن يقرأ. ولما كانت هذه الصورة المزيفة صادرة أساساً عن إخباري يهودي جاء من اليمن متأخراً ليلتحق بالإسلام، فإن الاعتبار الأكثر جوهرية سيكون بكل تأكيد لا يهودية الإخباري التي يغادرها طائعاً، وإنما أصوله القحطانية البعيدة. وفي الواقع فإننا لن نضيف جديداً لأي تحليل إذا ما قلنا بالتأثير غير المنظور ليهودية الإخباري في صياغته للرواية، لكننا سنكتشف شيئاً أهم لو أننا تعلّقنا بمسألة كون الصورة الزائفة تصدر عن رجل قحطاني فلي النهاية بصرف النظر عن يهوديته المُغادرة.

---

(٦) التيجان.

إن حلم حمير يعكس في الواقع، حلم جماعة بشرية كانت أرست للتوّ حضارة زراعية في جنوب الجزيرة، بفضل ابتكار نظام متقدّم للري، وبفضل انتشار الكتابة (الخط) وهذان عاملان حاسمان في تحديد مشروعية حلم من هذا النوع. لقد كان الجنوبيون يشعرون بتلك الحاجة القصوى للقاء نبي أو ديانة كبيرة، ويجدون في أنفسهم مؤهلات واقعية ترفع من شأنهم أمام أشقائهم وأبناء عمومتهم الشماليين ولذا فإن أحفاد هؤلاء (المتأخرين) سوف يستردّون عبر قصة الوحي المحمدي حلماً قديماً تزعم الميثولوجيا أنه لاح ذات يوم لأحد أجدادهم؛ بل ويقومون بنسب الحلم لهم إنطلاقاً من ذلك التعلق بالماضي المزدهر. إن ما لم تلتفت إليه الميثولوجيا الإسلامية بعد، إنما هو معنى التشابه والتطابق بين الأصل والصورة في مسألة الوحي. وقد يبدو غريباً كيف أن الميثولوجيا الإسلامية لم تقدم نقداً صارماً لهذا التشابه (التزوير)، واكتفت بتصوير الأمر على أنه يقع في نطاق الإسرائيليات. ومن وجهة نظري، فإن لا قيمة لتأكيد حقيقة مؤكدة عن وجود إسرائيليات من هذا النوع. والأهم من ذلك ـ مرة أخرى ـ النظر إلى الأصل البعيد.

إن جعل حمير يتلقى الوحي والكتاب لا ينبغي النظر إليه على أنه مجرد تزوير لرواية أصل، ولا كذلك مجرد استرداد يقوم به شخص مشبع بقدر مذهل من الاعتداد بأصله القحطاني والأهم النظر إلى النسج على منوال الرواية الإسلامية لقصة الوحي، الذي يعطي إشارات إضافية عن نوع التأثير الذي تركته مسألة الوحي الإلهي لمحمد(ﷺ)، في نفوس عرب الجنوب أصحاب الحضارة الزراعية القديمة، حتى بعد مرور وقت طويل جداً من زوالها. وبالفعل فإن هذا الأمر شديد الحساسية بالنسبة لهم، إذا ما علمنا من سياق

حملات الملوك الحميريين وأحلامهم، أن اللقاء بنبي أو حيازة دين كبير كانا على الدوام يشكلان هاجساً جماعياً.

كانت لمسألة الوحي خاصية سحرية في نفوس عرب الجنوب، أعادت تذكيرهم بإمكانية ضائعة، مبدّدة، تائهة في دروب التاريخ وخُدعه، لانبثاق دين زراعي عربي كبير قبل هذا الوقت، من بين صفوفهم لا من بين صفوف أشقائهم عرب الشمال.

ولكن بعد وفاة حمير تولى ابنه وائل مُلْك اليمن. ويبدو أن الأطراف ثارت في الأثناء ضد الملك الجديد وقبل انتقال الحكم إليه بالوراثة. كانت الفترة الانتقالية مُستخدمة تماماً كمناسبة لإعلان عصيان بطون وفروع وأفخاذ قبلية عديدة ضد الحكومة المركزية وضد تكريس هذا الانتقال في فرع قحطاني واحد: أسرة حمير. والعبارة التي يستخدمها وهب «فتغلب على أطراف اليمن ملوك عدة»[7] في عصر وائل، تكشف عن ذلك الاضطراب الكبير الذي صاحب إخفاق الوحي وانهيار الحلم برمته، وبالتالي فشل الحالم في تحويل حلمه إلى مصدر ملهم لشعبه بانجاز ديانة كبرى خاصة به. وكما تقول معظم الروايات التي راجعناها، فقد كان هناك فتور في الوحي تسبّب في وقوع الحالم نفسه فريسة للاضطهاد. وهذه المرة لم يكن ثمة شيطان نازع السلطة على محاولتها بلوغ الهدف: الدين، بل هناك عارض مفاجىء وغير مفهوم تماماً أحبط المحاولة وقطع عليها الطريق. وهذا ما نجم عنه وقوع الحالم في براثن الغم والإحساس بالخيبة والفشل. إن الإنسان يبتدع أثناء النوم لغة رمزية نطلق عليها اسم الحلم، فهل تشكل أحلام من هذا النوع تجسيداً من نوع آخر؛ ومُعبّراً عنه بلغة أخرى، عن حلم واقعي بدا في لحظة

(٧) المصدر نفسه.

من اللحظات قابلاً للإنجاز؟ يلاحظ أريك فروم[٨] أن بعض الأحلام تشبه الأساطير من حيث الشكل أو المحتوى، فإذا كنا نعتبرهما في اليقظة [أي في لحظة الوعي المباشر والحقيقي] طائفتان متباعدتان لا علاقة لأحدهما بالأخرى، فإنهما مع هذا تتمتعان بصفة مشتركة: إنهما مكتوبتان بلغة واحدة. هذه اللغة هي بامتياز اللغة الرمزية، الجامعة، والوحيدة التي استطاع الجنس البشري أن يبلورها ويجعلها واحدة بالنسبة لكل الحضارات وعلى مر التاريخ[٩]. لقد نسي الإنسان الحديث هذه اللغة، والحقيقة أنه نسيها أثناء يقظته[١٠] لا أثناء منامه. وسوف نضع هذه اللغة في إطارها المناسب، نعني أحلام ملوك حمير المتعاقبين بوصفها استمراراً لحلم حمير الأب.

خاض وائل في ظل تلك الأوضاع المضطربة والصعبة، حروباً منظمة وقاسية ضد القبائل الثائرة في الأطراف. ويبدو أن فترة حكمه اتسمت بكونها انصرافاً متواصلاً لإنجاز مهمة أساسية هي مركزة السلطة في فرعه العائلي وحرمان بقية الفروع والبطون. ويفهم من معلومات الإخباريين أن هذه الفوضى امتدت حتى عسير والحجاز جاذبة إلى الميدان قوى بدوية منازعة. وهنا يجدر التنويه بخطأ وقع فيه ناسخ مخطوطة وهب وربما رهب نفسه عند الحديث عن عصر الاضطراب هذا، إذ جعل [وائل] معاصراً لامرىء القيس وهذا غير صحيح البتة، ويناقض جملة القوائم التي يمكن استخلاصها من الروايات الميثولوجية عن تسلسل ملوك حمير، مثلما يناقض قوائم المنقبين، اللهم إلاّ إذا كان هناك (امرؤ

(٨) أريك فروم، اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) المصدر نفسه.

قيس) آخر[١١] لا نعلم عنه شيئاً، مع أن بعض المؤرخين المعاصرين ـ وخصوصاً اليمنيين ـ يميلون إلى ذلك، ولكن، من دون أن يقطعوا بوجوده في عصر وائل كملك من ملوك الأعراب. وفي الحقيقة نحن حيال مشكلة قديمة تكاد تكون مستعصية على الحل بشأن تسلسل الملوك، فكما لاحظ عبد القادر بافقيه[١٢] فإن اليمنيين لجأوا مع الإسلام إلى النص القرآني ووجدوا فيه ضالتهم لإسناد الكثير من الأخبار، لإضافة مفاخر جديدة إلى مفاخر أسلافهم.

ولقد نشأ عن هذا اللجوء إلى النص القرآني، ميل صريح إلى إضفاء جوانب أسطورية جديدة لم تكن بالحسبان، فكانت قصص ذي القرنين وبلقيس وتبّع (وهي القصص التي تولدت عنها ملاحم شعرية ونثرية طويلة، لها قيمتها الأدبية والعلمية من حيث أنها حفلت بمعطيات تعين في بعض الأحيان على فهم أفضل لبعض معطيات المصادر الأخرى وخاصة الإيبغرافية منها، ولكنها أيضاً تسبّبت طويلاً في تعقيدات أخرى خاصة في الجانب الكرونولوجي [التسلسل الزمن للأحداث] فالمكان الذي اختاره الإخباريون لإدخال عهد بلقيس فيه بعد الحارث الرائش وقبل ياسر يهنعم [أواخر القرن الثالث حسب المصادر الايبغرافية] والارتفاع أيضاً بالفترة التبعيّة الهمدانية [أواخر الثاني ـ أوائل الثالث] تمشياً مع ما هو معروف عن زمن الملك النبي سليمان بن داود)[١٣] تسبّبا في

(١١) يعتقد م. ب. بيوفروفسكي، اليمن قبل الإسلام، ت: محمد الشعيبي (دار العودة، بيروت، ١٩٨٧)، إن حكم امرؤ القيس الآخر (امرؤ القيس بن عوف) كان في مكان بالقرب من الحيرة وربما في حثالة بين اليمن والحجاز، ص ٧٢.

(١٢) محمد عبد القادر بافقيه، «الحارث الرائش ونسبه المختلف عليه»، دراسات يمنية: العدد (٢٠)، (نيسان/ أبريل، حزيران/ يونيو) ١٩٨٥.

(١٣) المصدر نفسه.

مفاقمة المشكلة، بحيث بدا عسيراً بالفعل التوصل إلى تحديد واقعي ومقبول لزمن أي من الملوك. ويعطي بافقيه ملاحظة هامة بهذا الصدد إذ (من غرائب الصدف أن شيئاً من هذا القبيل حدث في العصر الحديث، حين اعتمد أوائل المشتغلين بالدراسات اليمنية، كرونولوجيا عالية لدولة معين).

وبقدر تعلق امر هنا بـ (امرىء القيس) فإن الخطأ يتفاقم حتى حدوده القصوى، عندما يتم الخلط عند بعض المؤرخين المعاصرين بين امرىء القيس وقيس بن سلمة. إن بعض الكتابات البيزنطية الدقيقة تسمي شخصياً بعينه: Kaiscs وهو ابن عم امرىء القيس بن حجر، الذي عينه الأمبراطور البيزنطي حاكماً على فلسطين، بينما نعلم أن امرؤ القيس فقد عرشه ومات بعد قصة حب مع ابنة الأمبراطور جستنيان، الذي يذكرها صاب الأغاني وابن قتيبة في الشعر والشعراء[١٤]. ويمكننا أن نشاطر بافقيه اعتقاده السديد القائل إن الأنساب اليمنية، وكل ما اتصل بها من إخباريات وسير ميثولوجية، تكد تكون بالفعل مُصمّمة على قياس أو منظور حميري صرف، بحيث أن عناصرها الهامة كما لاحظ بافقيه تعود كلها تقريباً إلى العصر الحميري وربما إلى عصر قيام حكم ملوك سبأ وذي ريدان. أما العصر الأبعد والممتد إلى نهاية الألف تقريباً قبل امليلا، والتي جرت في إطارها الأحداث والوقائع الأسطورية، فقد اختفت تماماً أو أنها تبلورت عند النسابين العرب في شخص واحد اسمه سبأ.

وبالعودة إلى حكم وائل سنلاحظ أنه يقوم بتسليم ابنه السكسك المُلك من بعده، ولكن بعد أن يخوض سلسلة من الحروب في

---

(١٤) الشعر والشعراء، ج ١، ص ٥٦.

حنو قراقر من أرض العراق[١٥]. وطوال هذا العهد تتوقف الميثولوجيا عن ذكر مسألة الوحي القديم وتتجاهلها تماماً، ولا ننظر إليها إلاّ على أنها لحظة عابرة انتهت بالإخفاق ووقوع بطلها فريسة الغمّ. من المهم أن نمعن النظر في ذلك التلازم الصلب بين انبثاق الرؤيا ووجود ملك قوي. إن الرؤيا (الحلم) كانت ثمرة مشحونة بالعاطفة لذلك الزواج الميثولوجي بين السلطة والملك القوي؛ ففي حين تولى الحكم ملوك ضعفاء، اختفت الأحلام والرؤى الكبرى. وهذا ما يشجعنا على المضي قدماً نحو وضع رؤيا (حلم) حمير في إطارها الصحيح: إنها حلم رجل قوي، مؤسس وطموح، وبالتالي إدراجها في سياق أحلام الملوك الأقوياء، ومن شأن ذلك أن يُبدّد من أمامنا الكثير من الالتباسات.

بعد السكسك مباشرة تولى ابنه يعفر الحكم، ولكن هذا لم يقوَ على النهوض بأعباء الحكم نيتجة لسقمه وتفاقم الاضطرابات من حوله؛ ولذا رتّب بسرعة ليتولى العرض من بعده ابن أخته ذو رياش.

سنتوقف هنا عند ثلاث كلمات غالباً ما تصادفنا في أخبار وروايات ملوك حمير يعفر. ذو (أذواء). تبع (تبابعة). إن تجربة إمكانية القيام بتحليل أو إعطاء تأويل لغوي جديد لهذه الكلمات، لها ـ فضلاً عن الضرورة الملحّة لتجاوز التأويلات التقليدية التي اتسمت بها محاولات الإخباريين، الذين كانوا يستعينون بالعربية وحدها لفهم الكلمة، وكما لاحظنا فهم غالباً ما يقومون بفهمها

(١٥) ثار نقاش طويل بين علماء التاريخ والآثاريين حول معركة قرقر التوراتية. ترى هل يمكن الافتراض بأن قرقر ـ كركر هي قراقر (حنو قراقر) الموجودة كمواضع عدة في الجزيرة العربية والعراق بحسب الإخباريين القدماء؟ إن إلحاح الاخباريات على ذكر (حنو قراقر) كمكان أو ميدان (مسرح) لحروب ضخمة بين ملوك حمير وخصومهم قد يبرر إقدامنا على طرح الافتراض.

على أساس قربها وتشابهها مع بُنية الكلمة العربية ـ أهمية من نوع ما. إنها تفتح الباب واسعاً أمام فرضيات جديدة لها صلة فعّالة بمادة الموضوع الميثولوجية والتاريخية. ولا شك أن الأغراض المُبتغاة من وراء ذلك مفهومة تماماً، فالكلمات الآنفة كانت باستمرار عرضة لتفسيرات ربما قلبت مضمونها الحقيقي رأساً على عقب، وقد تكون تسبّبت بنمط من التشويش ساهم بدوره في مصاعب تفهمنا للتاريخ. إن القدماء يحلّلون الكلمة طبقاً لما يفهمونه منها مباشرة بعربيتهم، فالأصمعي مثلاً، يرى أن قحطان سمي قحطاناً [لأنه أول مَنْ كان يقحط القحوط فيطردها بسخائه وجوده][16] كما أن الأندلسي ووهب وعبيد وسواهم يفسرون حتى الكلمات الأعجمية طبقاً لبُنيتها الشبيهة ببنية الكلمة العربية من ذلك اسم بابل التي فهمت جرياً على عادة قرّاء التوراة، بوصفها مشتقة من تبلبلْ الألسن. وهكذا. أما المعاصرون فإن بعضهم يذهب إلى أبعد من الحدود التي تحتملها المضامين الحقيقية للكلمات والأسماء كما هو الحال مع اسم تبّع، الذي فهمه د. جواد علي على أنه مشتق من اسم قبيلة (بتع) وأنها قلبت على جرني المألوف. لأجل ذلك كله، لا بد من تجربة إمكانية أخرى لكشف المعاني الأكثر واقعية لهذه الكلمات، حتى يتسنى فهمها فهماً صحيحاً في الإطار التاريخي للأحداث.

يعفر: إن صيغة الاسم يعفر الشائعة في لغة حمير هي صيغة مشابهة لاسم يرعش، يمن (وقد ذكرنا كيف أن الأندلسي فسّر اسمه على أساس أن شمر يرعش ـ يهرعش كان مصاباً برعشة في بدنه). ويعرف اللغويون جيداً أن الحميريين يقلبون حرف الجيم كافاً

(١٦) سير الأخبار.

فيقولون عن رجل: ركل[17]. ومن المحتمل أنهم يلفظون مثل كثير من قبائل العرب الياء جيماً فيقال يعفر بمعنى جعفر، وحتى اليوم لا يزال قسم واسع من سكان الريف العراقي والخليج العربي يستخدم الياء بمعنى جيم فيقال عن دجاجة: دياية ولذا فمن المرجح أن تكون كلمة يعفر التي ترد في الإخباريات، هي الصيغة البدئية للاسم اللاحق، وربما تكون ماضيّة البعيد؛ طفولته بكلام آخر.

ذو (أذواد)

أما ذو فنجد تأويلاً ملائماً لها في كلمة أخرى: مذود التي طالما استخدمها الحميريون، وهي مستخدمة حتى اليوم في اليمن. والمذود لغة: ما يُدافع به، قرن الثور[18] يذود به. ولما كان الأذواء (ذو) لقباً دينياً وليس قبلياً، فمن المحتمل أنها لا تعني كما يقول لسان العرب وبعض المعاجم اللغوية: مَنْ تحمل صدور ألقابهم كلمة ذو أي صاحب أو مالك الشيئ، بل الأرجح أنها تعني المدافع. لقد كان الأذواء بالفعل قوة عسكرية، وشكلوا في فترات مختلفة نظراً لإمكاناتهم وتأهيلهم العالي ونفوذهم، سلطة داخل السلطة، بدلالة أن الحكم كان ينتقل إليهم في فترات الاضطراب، أو أنهم يبادرون إلى الاستحواذ على العرش مع احتدام الخلافات. ينصرف معنى الأذواء إلى هذا الفضاء اللغوي الواسع، بفضل الطابع الديني الذي

---

(١٧) وفي لهجة تميم مثل ذلك. يقول شاعر تميمي:

ولا أكول لكدر الكوم كد نضجت
ولا أكــول لــبــاب الــدار مــكــفــول

أنظر مسعود بوبو، دراسات تاريخية، [العدد ٤٩/٥٠/١٩٩٤ دمشق].

(١٨) لا يعدم المرء وجود إشارات عديدة عن عبارات تقوم على تقديس الحيوان في هذه الفترة من حكم التبابعة.

يلقي بظلاله الكثيفة على اليمن في هذا العصر؛ حيث تنعدم الديانة التوحيدية الكبرى، ويُخلي مكانها لمنظومة من العبارات الجهرية والديانات والمعتقدات الشعبية الصغيرة، الرائجة والمزدهرة عفوياً، على هذا الأساس كان ذو رياش الذي تولى الحكم بعد يعفر (خاله) هو أول الأذواء فسمّي بـ[ذو] ولم يكن تبّعاً[19] ويدعم بافقيه[20] هذا الرأي عندما يتساءل عما إذا كان يحق لنا اعتبار الرائش تقياً من نوع «الكامل» أو ذي نواس وأن هذا اللقب هو ما تبقى لنا بعد ضياع الإسم الحقيقي؟

تبع بيد أن الاسم تُبّع بخلاف ذلك، ظل يحتفظ ولوقت طويل بطابع قدسي يرتبط بنمط من التسلسل الأسري لسلالة ملكية. ويحق لنا إبداء شك فيما أبداه د. جواد علي، من أن تُبّع مشتقة من اسم قبيلة (بتع) التي قُلبت إلى تبّع، والأرجح انها لقب ديني - سلطوي يتصل بالتسلسل الأسري دون غيره. ويعطينا الخلاف بين الهمداني ونشوان الحميري حول نسب الرائش فكرة ممتازة عن المضمون الحقيقي للقب. إذ لمجرد أن الهمداني أرجع الملك الصوار إلى التبايعة، ثارت ثائرة نشوان بن سعيد الحميري، الذي سيقول بعد قرنين كاملين من وفاة الهمداني (٥٣٠هـ) أن الهمدياني قبض ألف دينار من أبناء الصوار ليفعل ذلك. أما حقيقة الأمر فإن الخلاف كان يعكس استمراراً لصراع أسرتين حميريتين ينتمي إليهما الهمدان ونشوان. ويعتقد بافقيه أن همدان أرادت أن يكون لها نصيب في أبوة تبّع فجعلت الرائش من بني صوار، ومن شأن ذلك أن يدفع بالفرع الأسري الذي ينتمي إليه نشوان بعيداً عن هذه الأبوة.

---

(١٩) التيجان، ونشوة الطرب، والطبري ومخطوطة الأصمعي.
(٢٠) بافقيه، الحارث الرائش ونسبه المتلف عليه.

نخلص من ذلك كله إلى تأكيد حقيقة تتعلق بارتباط مثل هذه الكلمات والأسماء، بوقائع وأحداث تاريخية نقلتها لنا الميثولوجيا مجردة من دلالاتها الفعلية؛ وأن مقاصد التأويل الجديد، والمفتوح دائماً باستمرار للمراجعة والتدقيق، تخدم في نهاية الأمر تفهّماً للميثولوجيا على أنها تتضمن التاريخ ولكن لا تقوله بدقة.

لقد زحف ذو رياش أول الأذواء، والذي لم يكن تُبّعاً، نحو قصر غُمدان فارضاً سلطته بقوة السلاح؛ وهو انتقال مباشر بالسلطة إلى صنعاء كمركز جديد، يعكس عملياً التغير الدراماتيكي في العصر: من عصر التبابعة إلى عصر الأذواء، وضمنياً، إنفجار الصراع بين أسرتين كبيرتين تناوبتا على حكم اليمن وقتاً طويلاً.

سوف تمضي حقبة أخرى يصعد خلالها شداد بن عاد ثم شقيقه لقمان بن عاد إلى الحكم، ولقمان المعروف بالحكيم له قصص شهيرة بعضها ورد في القرآن الكريم. والمهم في هذه الحقبة أنها مثلت عودة أخرى إلى فرع وائل بن حمير. وهذا ما يهمنا تماماً من مسألة حلم أو رؤيا حمير نفسه. إذ مع صعود لقمان الذي قيل إن مجلته عرضت على الرسول العربي الكريم(ﷺ) وفيها حكمه وأقواله، سيتجدّد الحلم وهذه المرة على نحو مختلف. إن معظم المصادر القديمة تصف لقمان بعظمة الجسد والحكمة. والأغرب من ذلك خيانات زوجاته له، اللواتي كن يشكين من انصرافه عنهن أو عجزه الجنسي؛ وقد حاول مؤرخ معاصر أن يقيم الدليل على أن لقمان الحكيم الذي ترد قصته في القرآن الكريم، هو غير لقمان هذا[(٢١)].

(٢١) مجلة جامعة دمشق (العدد ١، ١٩٩٢).

يقول ابن عباس: إن (لقمان نبيّ غير مرسل)[٢٢] فماذا يعني ذلك؟ لا شك أن حديث ابن عباس المتداول كثيراً، والمعروف جيداً عند معظم الفقهاء، يكتسب في سياق محاولتنا لرسم الإطار التاريخي لأحلام ملوك حمير وتأويلها، أهمية خاصة. فالحكمة هنا هي مصدر جديد للسلطة، أي للقوة المقترنة بوصف فيزيولوجي لها عبر تعظيم صورة جسده وتصويرها كصورة لجسد رجل عملاق. ولكنها من جانب ما، تبرّر لنا محاولة إعادة ربط الحلم القديم لحمير بحلم جديد لواحد من أبنائه الأقوياء. ولعل في أسطورة لقمان وما عرف عنه من زهد وحكمة وشوق إلى الخلود، ما يؤكد حديث ابن عباس ويؤيده، وهو يشير من طرف خفيّ إلى محاولة كبرى ثانية جرّبتها القبائل والفروع القحطانية لتوليد علاقة داخلية جديدة، أساسها إمكانية ظهور نبي وإن غير مرسل لشعب حمير. إنها محاولة أخرى لا تبعد في الزمن مسافة كبيرة، ولكنها ارتبطت وتلازمت مع ظهور ملك قوي. لأجل إنتاج استمرارية تاريخية لحلم حمير الأب؛ الذي أمره الملك بأن يستخدم الخط المُسند.

ظهر الخط (الحميري) بحسب شهادت المنقبين، في جنوب الجزيرة العربية في وقت واحد تقريباً مع ظهور الأبجدية الآرامية، أي زهاء ٨٠٠ق.م. وعندما هاجر الأنباط حوالي القرن السادس ق.م. وسط شبه الجزيرة العربية إلى شمالي شرق سيناء والمناطق الممتدة من الفرات حتى البحر الأحمر، كانوا يتكلمون العربية ويكتبون بالآرامية. ويؤيد جرجي زيدان هذا الرأي بشواهد لغوية قوية (أنظر الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية)، ومع ذلك فثمة الكثير من

(٢٢) أنظر قصة نسور لقمان الأسطورية في (التيجان). ولعل عبادة النسر في اليمن كانت شائعة، إذ يذكر صاحب (الأصنام) اسم نسر كصنم عبدته حمير في أرض يقال لها (بلخ)، الأصنام، ٥٧/١١، ٥٨.

الاحتمالات التي تدعم افتراضاً آخر يقول بظهور الخط المسند [الحميري] قبل هذا التاريخ. ونحن نعلم أن علم الآثار نفسه تعرض ولا يزال يتعرض لمشكلات عصيّة على الحل بشأن التواريخ الفعلية أو تسلسل الأسر الحاكمة وترتيبها. إن إصرار بعض الإركيولوجيين على أن ظهور الخط المسند كان في التاريخ المذكور آنفاً، يعني أن حمير كان معاصراً لتغلات بلاسر الثالث [٨٠٤ - ٦٨١ق.م.] وهذا أمر يناقض جملة وتفصيلاً إدعاءات الإخباريين القدماء، كما أنه يخلق مشكلة حقيقية أمام الباحثين في تاريخ اليمن. ولذا فسوف يتم استخدام هذا التاريخ وسواه بحذر شديد تحت ضغط الحاجة إلى ضبط المسار الميثولوجي للأحداث، وخصوصاً تلك التي ارتبطت بأحلام ملوك حمير ورؤاهم.

كان على هؤلاء الملوك أن ينتظروا أكثر من قرن ونصف، قبل أن يلوح في الأفق أمل ما، يجعل من حلم حمير الأب ممكناً. وحسب القائمة التي في حوزتنا والمستخلصة من اخباريات القدماء، وهي إجمالاً تحظى بقدر ما من التوافق والانسجام الجزئي على تراتبية بعض الملوك، فإن بين لقمان الحكيم والملك [الصعب ذو القرنين] حاكمان فقط هما شقيقه وابن شقيقه اللذان توليا السلطة بالتناوب. وعلى غرار ما فعل جده فقد كان الملك الصعب ذو القرنين والملقب ويا للغرابة عند بعض الإخباريين بـ[الملك الرائش] أو [الحارث الرائش] زاهدا في السلطة ومظاهرها.

ويبدو أن هذا التحول المفاجيء في سلوك الملك الصعب ذو القرنين (الحارث الرائش ربما) من التمسك بالسلطة وخوض الحروب إلى الزهد والإنصراف عن مظاهرها الكاذبة، كان مرافقا وملازما لحلم أو رؤيا؛ إذ رأى ذو القرنين رؤيا هالته، أنه (رُقي به إلى جبل عظيم

يشرف على جهنم وهي تحته تزفر، وأمواجها تلتطم وفيها قوم سود تتخطفهم النيران من كل جانب. فسأل: مَنْ هؤلاء؟ فقيل له: هؤلاء هم الجبابرة). بعد هذا الحلم مباشرة سوف يخلع ذو القرنين رداء الملك ويرمي بعرشه إلى الناس يتناهبون ما فيه من ذهب وأحجار كريمة. وفي رواية أخرى للطبري يُنسب سلوك مماثل لما مرّ به ذو القرنين إلى عمرو مزيقيا، وبين عمرو وذو القرنين حوالى أحد عشر ملكاً. وقد سمّي مزيقيا لأنه كما يقول الهمداني كانت له بذلتان كل عام يمزقهما حتى لا يرتديهما غيره. أما نشوان الحميري، فيذهب إلى القول، أنه كان يرمي بحلته الملوكية للناس حتى تمزقها، فسمي على رأي بن منبه بـ[مزيقيا]. بينما يقول الطبري إنه سمي بـ«مزيقيا» لأن الأزد في عهده تمزقت. وقد دعم هذا الرأي نولدكه[٢٣] عندما قال إن هذا التفسير مقبول بدلالة القرآن الكريم الذي ترد فيه الآية ﴿فجعلناهم أحاديث ومزّقناهم كل ممزق ● إن في ذلك لآياتٍ لكل صبارٍ شكور﴾[٢٤]. لكن حمزة الأصفهاني[٢٥] يزعم أن عمرو مزيقيا كان ملكاً غسانياً، ناسفاً بذلك كل الأساس الذي تقوم عليه أسطورة تمزيق الثياب الملكية، بما هي عمل منسوب إلى عمرو مزيقيا، ولكنه من جانب ما، يحرضنا على اعتبار هذا السلوك تعبيراً رمزياً عن نمط من فك الارتباط يحدث لا محالة بين السلطة وبين الدين أي عملياً بين القوة والسعي إلى نشر رسالة سماوية. إن الزهد الذي أظهره ذو القرنين بعد الحلم، لا يعني إلاّ هذه الحالة من تفكك حلقات الارتباط المحكمة بين الدين والقوة بما هي مصدر قمع وبطش. ومع

(٢٣) نولدكه ـ أمراء غسان. ترجمة بندلي جوزي ـ زريق ط بيروت ١٩٣٣.
(٢٤) القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية ١٩.
(٢٥) حمزة الأصفهاني، تاريخ سني وملوك الأرض والأنبياء (ط برلين، ١٩٤٠هـ).

ذلك فبوسعنا أن نحاكم رواية الأصفهاني على نحو تاريخي، فالغساسنة لم يكونوا حتى وهم يقيمون دولتهم العظيمة في الشام، سوى فرع من أزد اليمن القحطانيين، النازحين من بلادهم أثر انهيار السد. والمهم في كل هذه الروايات عن أحلام الملوك الحميريين، هو تطابق السلوك عند أكثر من ملك من ملوك اليمن. وأظن أن ذلك يعكس الفكرة التي نحن بصددها. ذلك أن [ذي القرنين] صُوِّر ميثولوجياً على أنه يحاكي تقليداً يمنياً نشأ وسط الطبقة الحاكمة في الدور الحميري الأول. وهذا عملياً، تمّ بفضل رؤيا (حلم) شاهده في الليلة الأولى.

أما في الليلة الثانية فإن [ذي القرنين] رأى رؤيا هالته: كأنه نُصِّب له سُلَّم في السماء، ورُقي إليه فلم يزل حتى بلغ السماء، فسلَّ سيفه ثم علقه مصلتاً إلى الثريا، ثم أخذ بيده اليمنى الشمس وأخذ القمر بيده اليسرى[٢٦].

إن صعود الملك في المرة الأولى إلى جبل بواسطة قوة مجهولة، ثم صعوده إلى السماء بواسطة سُلَّم، هما مجرد إشارات رمزية جرى التعبير عنها بلغة أسطورية، عن إحساس داخلي، حقيقي، انتابه في لحظات انتصاره العسكري. أننا نعلم من إشارات الإخباريين ورواياتهم الكثيرة بخصوص الحرب التي كان الصعب ذو القرنين يخوضها شمالاً، فارضاً سلطته حتى وسط الجزيرة وأطرافها. لقد شاهد الملك في الواقع، إنجازاته العسكرية مُعبّراً عنها بلغة رمزية: صعود جبل أو ارتقاء السماء. ولكنه مع هذا فوجىء في الحلم، أن هذه الانتصارات العسكرية، خلّفت آثاماً وآلاماً نفسية، إذ يمكن رؤية ما هو مفزع تحت تلك الغلالة الشفيفة من الانتصار: الحربية.

(٢٦) التيجان، وغيره.

رمزياً، يمكن كذلك تأويل المعنى الذي انطوى عليه إمساك الشمس بيد ولكن من دون أن يأخذها، بل المسارعة إلى أخذ القمر باليد اليمنى. إن ذلك يعبّر بدقة عن تلك اللحظات الوجدانية والعقلية النادرة، التي تبتسر خلف الانتقال من طقس ديني أو ديانة إلى أخرى، وهي لحظات نجعلها في الواقع. وبالفعل فإن انتقال اليمن من عبادة الشمس إلى القمر لا بد قد جرى في ظروف انتقالية بطيئة، ولربما ظلت كل من عبادة الشمس وعبادة القمر، في حالة من التجاور الذي لا يسمح بنفي أو إزاحة أي منهما. بكلام آخر، يعكس الحلم بلغة رمزية أسطورية ميلاً شديداً إلى التمسك بنمط من ازدواجية العبادة.

ولا يعدم المرء بالطبع رؤية العديد من الإشارات الخفيّة في صياغة هذا الحلم من جانب الإخباري اليهودي ابن منبه، وهي إشارات تحاكي قصة الإسراء والمعراج بإعادة نسبها إلى ملوك اليمن القدماء، بيد أن هذه الإشارات لا تعدو أن تكون أكثر من مظهر واحد من مظاهر المحاكاة الأعمق والأكثر بُعداً وأثراً، والتي كانت لا تزال تعتمل في قلوب أحفاد اليمنيين: حلم إنشاء حوار بين الأرض والسماء، يتحقق عبره حلم الحصول على ديانة كبرى. إن بعض نقاد رواية وهب يذهبون إلى القول إن الرواية في الأصل لا قيمة لها، وأنها تندرج في إطار الإسرائيليات. ولكن هذا النقد السهل، والبسيط، لا يعالج المسألة علاجاً صحيحاً، إذ مهما يكن من أمر، فإن ما يتضمنه سرد الرواية، يظل أهم بكثير من تلك الإشارات التي تنسج على منوال قصة الإسراء والمعراج. ونعني تضمنه لعناصر نادرة الوجود من العناصر الفكرية والروحية التي شكلت ثقافة أولئك الملوك.

عندما يتكرر الحلم مع [ذي القرنين] ويمتد حتى عدة ليالٍ، فإنه سوف يقرر إخبار كبار مساعديه بالأمر. سيشير هؤلاء عليه أن يسير إلى بيت المقدس، ففيه نبي يمكنه أن يهرع لمساعدته. وهذا ما حدث كما تقول الميثولوجيا التي ستضيف، أنه ذهب إلى هناك راجلاً في الحرم وحافياً ثم حلق ونحر قبل أن يسأل عن النبي. كانت تلك اللحظة تمثل أول لقاء حقيقي بين نبي وملك. لقد جاء إليه بنفسه باحثاً عن جواب لسؤال مؤرق: ماذا بوسعه أن يفعل حيال ما رآه من رؤيا، وما الذي سيكون عليه مصيره الشخصي؟ إنه فزع السلطة (القوة من مستقبلها. إن القوة لا تخاف من الماضي، بل هي تعمل بانتظام على استلهامه، وإعادة إنتاجه. أما الحاضر فإنه يشكل بالنسبة لها ميداناً لاختباراتها الخاصة. ولذا سيبدو المستقبل مفزعاً وسؤالاً دون جواب. ولا بدلا أن [ذي القرنين] وهو يمشي بنفسه للقاء النبي كان يعبّر رمزياً هذه المرة أيضاً، عن الرؤيا ذاتها: مقاربة القوة والدين وتقليص الفجوة بينهما. أي فعلياً تعويض الدين عن حاجته للقوة مقابل منح القوة ما يلزمها من مشروعية: الدين. هذا المعنى الرمزي الذي تمثله رحلة ذو القرنين للقاء نبي مرسل، هي من جانب ما، عرض لصفقة مثالية بدت ممكنة كنوع من حل لذلك التناقض المستعصي بين الدين والسلطة.

إن السلطة، كل سلطة، تكتسب عبر الدين شرعيتها، ولكنها تفقد في الآن ذاته ميزتها الرئيسية: ممارسة عملها الفعلي من دون ردع أخلاقي. والدين نفسه يكتسب عبر السلطة، محض سلطة، ما يلزمه من قوة لنشر رسالته، ولكنه في الآن ذاته يفقد ممكنات ضبطه للقوة من أن تفلت عن عقالها. هذه الإشكالية التاريخية تجد مثالها في الإسلام، حين تحولت الدولة إلى مصدر انتهاك للإسلام ذاته.

تقول الميثولوجيا العربية الإسلامية أن الملك التقى نبياً يدعى الخضر ابن موسى بن خضرون بن عمرم بن يهوذا بن يعقوب بن إسحق، على هذا النحو ستبدأ حرب ذو القرنين من جديد بمساعدة مباشرة من النبي، الذي سوف يرافقه في كل معاركه وحملاته. بيد أن النبي في لحظة ما من لحظات هذا التحالف سيختفي عن أنظار الملك. ولرواية اختفائه صيغ عدة في إخباريات القدماء، لعل من أهمها، أنه ارتقى صخرة وصعد إلى السماء، وهناك شرب ماء الخلود، الذي لم يفلح الملك ذو القرنين في شربه.

في الواقع، غالباً ما يخلط البعض من المعاصرين بين [ذي القرنين] الإسكندر المقدوني وبين سميّه العربي - الحميري الملك الصعب ذو القرنين. والبعض من الباحثين المعاصرين ينسب خطأً كهف الظلمات الذي دخله الصعب في نينوى إلى الإسكندر. إن ابن عباس يرفض هذا الخلط، وعنه نُقل - رداً على سؤال عنهما: من هو الإسكندر المقدوني ومن هو ذو القرنين؟ هو من حمير وهو الصعب من مرائد، وهو الذي مكّن الله له ما في الأرض، وآتاه من كل شيء فبلغ قرني الشمس (أي مشرقها ومغربها) فقيل له: [فالإسكندر الرومي؟ قال: كان الإسكندر الرومي رجلاً صالحاً حكيماً بنى على بحر إفريقيس منارتين]. والقرآن الكريم يميّزُ تمييزاً دقيقاً بين الشخصيتين مع ذلك. إن هذا التمييز يحتفظ بأهمية عملية بالنسبة لنا، لأنه يردّ الأسطورة اليمنية إلى أصل سومري - بابلي أقدم؛ ويضعها بالتالي، أمامنا، كدليل متين عن نوع وطبيعة المبادلات الثقافية، الجارية آنذاك في المنطقة الممتدة من بلاد النهرين حتى أعالي الجزيرة العربية. إذ حين تحل لحظة الافتراق بين النبي والملك، سيخبره على الفور، أنه شرب من ماء الخلود عندما

تفجرت ينابيع الماء أمامه في الصخرة التي رُقي إليها. أما الملك ـ ذو القرنين ـ فإنه لن ينال هذه البركة لأنه محكوم عليه بالفناء. لن نعدم ـ هنا ـ رؤية الأصل البعيد، ولكن الثابت والصلب مع هذا ـ لأسطورة لقاء ذو القرنين بالنبي الخضر، فهو أصل يصل بنا عقيدة الخلود السومرية ـ البابلية عندما ذهب جلجامش باحثاً عن جده أوتونابتشم سعياً وراء الخلود، ولكن هذا سوف يعلمه بحقيقية البشرية، التي يستحيل تجاوزها. وبرغم محاولات جلجامش اليائسة تلك، فقد أمكن له في لحظة من اللحظات الحصول على عشبة الخلود، بيد أنها سوف تُسرق منه. إن تحليل حلم ـ رؤيا ـ الملك اليمني ذو القرنين، سيفضي بنا منذ البداية إلى مقاربة شعوره بأنه قد رُقي إلى جيل عظيم، مع لحظة مشابهة، رأى فيها النبي وهو يصعد إلى صخرة عظيمة. لقد كان الملك يتشوّق إلى هذه اللحظة، ولكنه اكتشف فجأة ـ أي خارج الحلم ـ أنه ليس الرجل المقصود بهذا الارتقاء، بل ثمة آخر. وهذا الآخر يفوز بالخلود. أما هو ـ البشري ـ فإنه محكوم بالفناء.

إن الماء هو العنصر المشترك بين الأسطورتين، ذلك أن جلجامش نزل إلى الماء باحثاً عن عشبة الخلود التي اختطفتها الأفعى، بينما حُرِمَ ذو القرنين منه. بيد أن ما هو هام للغاية في أسطورة لقاء الملك مع النبي الخضر، أن الملك هو الذي ذهب بنفسه للقائه، باحثاً عنه؛ طالباً العون المباشر: أن يعقد معه ميثاقاً، وعهداً بين القوة والدين. لكن هذا التحالف سرعان ما تعرض للانهيار عند لحظة الافتراق الدراماتيكية بين مَنْ هو إلهي ومَنْ هو بشري. إنه التناقض ذاته، الكامن أصلاً في تضاعيف العلاقة بين القوة (السلطة) والدين. لقد حانت لحظة فكّ هذا التحالف ـ وهي بلا شك لحظة دقيقة وحساسة ـ عندما حلّ الموت عملياً بالنبي، ولكنه الموت المُعبّر عنه

رمزياً بالصعود إلى السماء بعد أن يكون قد شرب من ماء الخلود؛ بينما لم يحصل الملك على مثل هذا الامتياز. إن المُلك في عرف الميثولوجيا العربية الإسلامية، شيء زائل لا محالة وغير قابل للخلود. من هذا المنظور نستطيع أن نتصوّر سبباً إضافياً لانهيار التحالف الذي نشأ بين سليمان ويهوه، فقد شعر سليمان وهو يداعب خيول الملك الصعب ذو القرنين، بنشوة وبنوع من العظمة بحسب روايات وهب، وعبيد، والأندلسي، وحتى الطبري. والغريب أن الإسرائيليات تشدّد على أن خيوله كانت خضراء. ولا بد أن ثمة علاقة بين اسم النبي الخضر وبين عبادة كانت شائعة ومعروفة في الجزيرة العربية هي عبادة الأشجار[٢٧]. ويبدو أن انتشاء النبي سليمان بحكمه كان أحد الدوافع الخفيّة في تصرف إلهه، وإن فكّ التحالف بينهما، إنما كان يجسد تلك اللحظة بالذات: لحظة الافتراق عند النقطة التي تتحدد بموجبها إلهية الإله وإنسانية الإنسان. لقد هبط النبي من تلك اللحظة من تفاقم الإحساس بالفارق، إلى مرتبة الإنسان، بينما تعالى إلهه أكثر. وفي الحقيقة أن النبي والإله (الرب) كانا يعنيان داخل عقائد المنطقة شيئاً واحداً كما هو الحال مع المسيحية، والعرب في جنوب الجزيرة، ربما كانوا ينظرون إلى الرب كنبي، بمعنى واحد فقط، هو رغبتهم في رؤيته مجسداً على نحو ما[٢٨].

لكن النبي الخضر مع ذلك كان نبياً محارباً خاض مع ذي القرنين معظم معاركه وحروبه، وسار معه في جيشه، تماماً كما فعل النبي

(٢٧) في سيرة ابن هشام: أن المسلمين طلبوا من النبي(ﷺ) أن يجعل لهم شجرة يقدسونها مثل شجرة ذات أنواط التي رأوها في اليمن، فاستنكر ذلك.

(٢٨) يؤكد ذلك قول وفد من اليهود للنبي(ﷺ): يا محمّد هل تريد أن نتخذك ربّاً فنسجد لك؟ (السيرة).

البابلي ماني مع الملوك الساسانيين. وقد تكون الأسطورة اليمنية القديمة تضمنت على يد الإخباريين مثل هذا التماثل بين شخصيتي الخضر وماني وإن بعد وقت ما.

ومع ذلك شعر النبي بتعارض مبادئه ودعوته إلى الجمال والنور مع دعوات الملك إلى الحرب والدم. وكانت مأساة ماني والتي بدأت باضطهاده ونفيه تعبيراً من تعبيرات هذا الافتراق في المصالح بين النبي والملك. إن الناس حتى يومنا هذا يحتفظون في بيوتهم برسم شعبي جميل للنبي الخضر (مار جريوس) وهو يعتلي صهوة جواده ويقتل التنين.

في الرواية الميثولوجية نرى أن النبي الخضر يخاطب الملك [الصعب ذي القرنين] بالقول: أنت صاحب قرني الشمس[٢٩]. تدل هذه المخاطبة، بالتلازم مع حلم ذي القرنين الذي رأى فيه نفسه وهو يمسك الشمس، على أن ثمة مغزى بالفعل لرؤية الملك الشمس في الحلم، فهي تشير من طرف خفي إلى عبادة الشمس وانتشارها في اليمن في عصره، ولسوف تستمر هذه العبادة حتى ظهور بلقيس التي وصفها القرآن الكريم بأنها وقومها من عَبَدة الشمس. وهناك نقش معروف وجد في محرم بلقيس في اليمن، يؤكد هذه الحقيقة. يقول الهمداني في الإكليل[٣٠] (وكان في دنانير حمير ودراهمها صورة الشمس والقمر والكواكب لأنهم كانوا يعبدونها واسمها عثتر عندهم والقمر هبس والنجوم ـ الأمقة ـ والواحد منها المق ويلمق، ولذلك سموا بلقيس يلمقه، كأنهم قالوا «زهرة»).

عبد عرب الجنوب كما هو معروف الإله سين، وهو في الأصل إله

---

(٢٩) وهب، التيجان وغيره.
(٣٠) الإكليل، ج ٢، ص ٣١٨.

قمري. ولكن ثريا منقوش الباحثة اليمنية اللامعة تحتفظ باجتهاد جدير بالتأمل، وذلك حين تنظر إلى [سورة ياسين] في القرآن من منظور هذه العبادة. وبموجب ذلك تعتقد ثريا أن [سين] في كلمة [ياسين] تعني الإله حصراً[31]، أما الياء فهي ياء المخاطبة. بيدأن ثمة رأياً آخر يقول إن الياء هنا في ياء القسم وأن أصلها واواً وقد قلبت للتخفيف كما في الآية: ﴿والشمس وضحاها﴾[32].

ومما يرجح ما ذهبنا إليه من أن لإسم الملك الصعب (ذو القرنين) وللقبه دالة قوية على انتشار عبادة الإله الشمس، تحت تأثير العقائد العراقية والمصرية القديمة، الآية الكريمة (النمل) التي تشير صراحة إلى أهل اليمن كعبدة للشمس. قال تعالى: ﴿وجدتُها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدَّهم عن السبيل فهم لا يهتدون﴾[33].

ونظراً لما للعلاقة بين الشمس والزراعة من صلة وطيدة، فإن لقاء النبي الخضر (وهو مار جريوس عند المسيحيين) يغدو تعبيراً واقعياً ورمزياً في الآن ذاته، لا عن انتقال اليمنيين في عصر ذي القرنين (الرائش عند الإخباريين القدماء) من عبادة القمر إلى عبادة الشمس بل كذلك عن انتقال المجتمع اليمني فعلياً من طوره الرعوي إلى الطور الزراعي، أي انفصاله الكلي والناجز عن الشمال البدوي وذلك بفضل ازدهار وتقدّم نظام الزراعة والري، مُجسداً عبر تجربة سد مأرب. وكان هذا الانتقال ضرورياً ومحتوماً، فالإنسان البدوي بطبيعته يكنُّ عاطفة خاصة حيال القمر والليل. إن نظام حياته

(31) هذا الرأي حصراً للروائي السوري خيري الذهبي الذي قاله لي في حديث شخصي وخاص جرى بيننا في دمشق.
(32) القرآن الكريم، سورة الشمس، الآية ١.
(33) القرآن الكريم، سورة النمل، الآية ٢٤.

القاسي يفرض عليه بحثاً مضنياً عن إله رحيم يحتاجه كل الحاجة، وليس ثمة كوكب يمكنه أن يشغل هذه المكانة العاطفية عند البدوي مثل القمر. إنه رفيق ليل محبّب، هادىء وجميل، بينما تغدو الشمس إلهاً غضوباً، قاسياً وفظاً. هذا فضلاً عن أن نظام الرعي لا يتطلب في الواقع عبادة شمسية بل قمرية، إذ ما حاجة البدوي لنظام شمسي؟ إن هذه الحاجة لا تخصّه بل تخصّ شقيقه الجنوبي الذي نجح في إنشاء حضارة زراعية، لا يمكنها أن تزدهر من دون اعتماد نظام شمسي وتقويم شمسي كذلك. كان القمر في عصر سابق على عصر سبأ إلهاً رعوياً، ظل يُعيد بحكم كونه ثقافة مستمرة باستمرار الجماعة الرعوية المتنقلةمن طور إلى آخر، ويبدو أن لحظة الافتراق عن هذا الإله، أو التراجع عن عبادته لصالح الشمس قد حانت مع حلم ذي القرنين ورؤياه بأنه يمسك الشمس في يده، ثم ذهابه بعد ذلك للقاء النبي الخضر. وتأويلنا لحلم الملك ذي القرنين يقوم على هذا النحو فقط، لأنه مثّل وعلى أفضل وجه، تعبيراً رمزياً (ميثولوجياً) عن البدايات الحقيقية لنشوء عبادة الشمس في عصر هذا الملك الأسطوري. هذه العبادة التي سوف تستمر مزدهرة في عهد بلقيس؛ لم تكن في واقع الأمر سوى التعبير الواقعي، المشخّص لذلك التوافق بين ذي القرنين وبلقيس. والمصادر الإخبارية تدعم هذا الافتراض بقوة، إذ عندما ولي ياسر يهنعم الحلم أقرّ بلقيس على ملكها بمأرب ولم يغيّر عليها شيئاً من أمورها، تماماً كما فعل الآخرون من قبله.

إن استمرار عبادة الشمس طوال هذا العصر، كان تجسيداً لذلك الانتقال الكبير من عصر إلى آخر، بل قل الطلاق التاريخي بين البداوة والحضارة، الذي حدث ذات يوم في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام، ثم ما لبث أن تراجع وانهار بانهيار السدّ ودمار

الزراعة بعد ذلك.

كانت فتوحات [ذو القرنين] مصدراً ميثولوجياً ملهماً من بين مصادر عدة لقصائد شعراء العصر الجاهلي، ولربما أضفت عليها كل ما ينبغي من أسطورية. يقول طرفة بن العبد:

إذا الصعبُ ذو القرنين أزجى لواءه
إلى ملك ساسان فقامت نوادبه
يسيرُ بوجه الحتف والعيش جمعةُ
وتمضي على وجه البلاد كتائبه.. الخ

وهذه القصيدة كما يتضح من وضعها في الإطار التاريخي - الأسطوري لملوك حمير، تنسج شعرياً، على غرار ما يفعله النثر الميثولوجي (القصصي) قصة أخرى من قصص هذه الفتوحات؛ التي تمت عملياً على قاعدة التحالف بين النبي الخضر، وذي القرنين؛ ولكنها مع ذلك، فتوحات تتكرر غالباً في معظم الأخبار المنسوبة لعصر سبأ وحمير وما بعدهم. إننا قد نجد تأييداً قوياً عبر النص القرآني لخبر هذا اللقاء، بيد أن القصة القرآنية، الأكثر دقة، تجعل من موسى طرفاً أساسياً في هذا اللقاء. ولعل زعم الإخباريين المسلمين أن اسم النبي الخضر، هو (الخضر بن موسى بن خضرون ابن عمرم) يستند في أساسه للقصة القرآنية ﴿ويسئلونك عن ذي القرنين قُلْ سأتلو عليكم منه ذِكراً • إنا مَكنّا له في الأرض وأتيناه من كل شيء سبباً • فأتّبع سبباً • حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عينٍ حمئةٍ ووجد عندها قوماً قلنا يا ذا القرنين إما أن تُعذّب وإما أن تتخذ فيهم حُسناً • قال أما مَن ظلم فسوف نعذبه ثم يُردُّ إلى ربه فيعذبه عذاباً نُكراً • وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى وسنقول له مِن أمرنا يُسراً • ثم أتبع سبباً •

حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا • كذلك وقد أحطنا بما لديه خُبراً • ثم أتبع سبباً • حتى إذا بلغ بين السدّين وجد من دونهما قوماً لا يكادون يفقهون قولاً • قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مُفسدون في الأرض فهل نجعلُ لك خَرْجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا﴾(٣٤). ويقوم افتراضنا على أن الإخباريين استندوا أو استلهموا النص القرآني؛ واخترعوا اسم الخضر بن موسى بن خضرون، على أساس أن سورة الكهف تبدأ بقصة عن قيام موسى باتباع رجل يثقب سفينة، ويقتل غلاماً، ويبني حائطاً، وهي ألغاز سبّبت الافتراق بينهما لمجرد أن موسى لم يُطِق صبراً على طلب الجواب عنها.

أ ـ لغز المقة

يلاحظ المتتبع لقصص وأحلام الملوك الأسطوريين في جنوب الجزيرة العربية، عبر المصادر الإخبارية القديمة، أن معظم هؤلاء كانوا يُقدّمون التقدمات لإله يعرف بـ(المقة) سواء قبل ذهابهم إلى الحرب أو بعد عودتهم منها. وقد ذهب د. جواد إلى اعتبار المقة إلهاً يمنياً، وذلك اعتماداً على قراءته لنقوش غلاسر وفيلبي وسواهم. أكثر من ذلك، أوحت قراءة د. علي جواد بأن مكة ربما أشتقت من اسم هذا الإله في وقت ما من الأوقات. وقد حذا عدد من الكتّاب المعاصرين حذو د. علي في فهم العلاقة المحتملة بين مكة والمقة اليمني. بيد أن ربط مسألة المقة بالقصة الأسطورية لبلقيس، ربما يكشف عن حقائق أخرى كانت خافية حتى الآن.

تدور إحدى الروايات الهامة عن بلقيس، والتي أوردها الهمداني(٣٥)

(٣٤) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآيات ٨٣ ـ ٩٤.
(٣٥) الهمداني، الإكليل، ج ٢، ص ٣١٨.

حول صلة من نوع ما بين بلقيس والإله المقة. وعلى أهمية هذه الرواية، فإنها ساهمت في مضاعفة التشوش والإضطراب في فهم حقيقة هذه العلاقة، وبالتالي فقد عملت على جعل اللغز أكثر استعصاءً. فهل كان المقة إلهاً محلياً (معبوداً) أم مكاناً مقدساً يتصل بعبادة الكواكب وحسب؟ إن [محرم بلقيس] أو معبد أدام، يُصوّر دوماً على أنه هو ذاته محرم المقة. ولذا يبدو أن هذه الأمكنة الثلاثة (المعبودات) قد عنَتْ في السابق كما اليوم شيئاً واحداً. حتى أن اليمنيين المعاصرين يعتبرون الأعمدة الشامخة عند مدخل المعبد (المحرم) بمثابة العرش الذي تحدثت عنه الأسطورة، وأورد القرآن الكريم سنداً بشأنه في سورتي سبأ والنمل. أي أنه هو ذاته في نظر المعاصرين عرش بلقيس الذي موّهه سليمان.

ترى هل الأمر يتعلق بمجرد زعم من مزاعم الإخباريين القدماء، أم أن للمسألة بُعداً اركيولوجياً لا يطاله الشك؟ إن زعم الرواية الميثولوجية لا يكاد يتوقف عند حدود رسمه لصورة بلقيس وحدها، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يؤكد وجود أخت لها تدعى سمس. وهذا الزعم يتمتع في الواقع بصدقية خاصة لأنه يستند إلى نقوش عثر عليها داخل المعبد (محرم بلقيس) يرد فيها اسم سمس كمعبود آخر إلى جانب الإله المقة، الأمر الذي يحملنا بالضرورة على أخذه على محمل الجدّ. إن تفسير الهمداني يساعدنا على حد بعيد في فك أسرار هذا اللغز. يقول الهمداني(٣٦) إن اليمنيين كانوا يسمّون النجوم الامقة والواحد منها المق ويلمق، وأنهم لذلك: (سمّوا بلقيس يلمقه كأنهم قالوا زهرة).

إننا بعودتنا إلى سجلات سرجون الأكدي نجد مفتاحاً مهماً للغاية، ففي عصر سرجون الأكدي ٧٢٧ ـ ٧٠٥ق.م. يرد خبر صدامه

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣١٨.

مع ملكة تدعى سمس وذلك في أعقاب دحره للملك يدعى ملك [بيبرو مصري] الذي فرض عليه الجزية. فإذا كانت سمس هي أخت بلقيس حقاً، فهذا يعني أن الافتراض يلزمنا بقبول كرونولوجيا أكثر علواً مما افترضه المنقبّون حتى الآن بخصوص عصر بلقيس، وهي على أية حال، كرونولوجيا متوافقة نسبياً مع ما ذكرته المصادر الإخبارية العربية الإسلامية. ولكن اختلاط الدلالات والمعاني المباشرة المؤدية لغرض واحد، بين الأسماء الثلاثة: المقة، (يلمقة) (الأمقة)، وشمس وبلقيس، والتي هي بتفسير الهمداني تعني النجوم، سيؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن سرجون الأكدي اصطدم بإحدى كاهنات محرم المقه أثناء حربه في الجزيرة العربية، التي دعت نفسها شمس (سمس) تيمناً بالعبادة التي كانت مزدهرة آنئذٍ هناك. ولا يعدم المرء رؤية صلة من نوع ما بين تقديس الحجر الأسود في مكة، وبين المزاعم القائلة إنه حجر هبط من السماء أو أنه كان بقية نيزك، أو فعلياً، نجم من النجوم، وهو ما قد يشير صراحة إلى أصل أقدم لعبادة كواكب كانت سائدة في الجزيرة العربية بتأثير مباشر من العبادات اليمنية القديمة، ألقت بظلالها فيما بعد على مكة فاستمدت اسمها كما رأى د. علي، من اسم المعبود اليمني المقة.

وطبقاً لهذا يمكن تأويل فكرة التقدمات الإلهية التي حرص عليها ملوك حمير المتعاقبون، ووردت أخبارها في النقوش بصيغة تقدمات وفي الإخباريات العربية الإسلامية بزيارة مكة، على أنها ممارسة تعبّدية تندرج في إطار عبادة الكواكب، التي احتلت الشمس فيها مركز الصدارة، وأن أماكن هذه العبادة كانت منتشرة قبل وقت طويل من ظهور محرم المقة الذي سوف يُعرف تالياً بـ[محرم بلقيس]. إن رحلة النبي سليمان إلى اليمن يمكن لها أن تجد تفسيراً

جديداً، ولكن في سياق اللغة الرمزية التي عبّرت عنها الأسطورة والحلم معاً. إذ إن سير القافلة نحو اليمن وتوقفها في نجران، يعني أن هدف سليمان كان وقبل كل شيء محرم بلقيس بما هو مركز ديانة محلية قويّة، توجب معارضتها بديانة سماوية مغايرة لا مكان فيها لعبادة الشمس كما يؤكد ذلك النص القرآني. منذ ذلك الحين سيحكم على الإله المقة اليمني في مأرب بالتراجع نحو الشمال الرعوي، المضطرب أو ربما الزوال. رمزياً يمكن النظر إلى عملية نقل عرش الملكة بلقيس على أنه كان تعبيراً أدبياً مدهشاً وخلاّقاً عن زوال عصر عبادة الشمس والكواكب (النجوم) ولا يزال اليمنيون المعاصرون يعتقدون أن هذا العرش ليس إلاّ الأعمدة الشاهقة المنصوبة عند مدخل المحرم. عنى هذا التغيير الديني، مباشرة، حلول ديانة محل أخرى، رأى فيها الإسلام من جانبه فيما بعد، إسلاماً مبكراً بوحدانية الله بحسب الآية الكريمة ﴿ربِّ إني ظلمتُ نفسي وأسلمتُ مع سليمانَ لله ربِّ العالمين﴾[٣٧]. وليس لدينا ما يمنع من الاعتقاد أن سر اختفاء، اسم بلقيس بصورة شبه نهائية عن النقوش، واقتصار معرفتنا عنها على ما ورد في الإخباريات، إنما كان تجسيداً لهذا التغيير الديني الكبير.

على أن هذا كله، لا يدفعنا إلى الظن أن عبادة المقة قد زالت نهائياً. وثمة ما يؤكد أن البدو ظلوا حتى بعد «حميرة» قطاع واسع منهم ودمجهم في بنية المجتمع الزراعي اليمني، يمارسون طقوس عبادته ويسمونه بالحميرية المقاه زهاء القرن الثالث الميلادي. وهذا ما يقطع به نقش (إرياني ١٦) الذي درسه بيوترفسكي[٣٨]. ولعل البدوي

(٣٧) القرآن الكريم، سورة النمل، الآية ٤٤.
(٣٨) اليمن قبل الإسلام، ص ١٢١.

بفضل تكوينه الروحي التاريخي، أكثر استعداداً من غيره حتى بعد تحضّره، للتمسك بعبادة النجوم إعراباً عن حنينه لماضيّة الرعوي، فالقمر والنجوم والكواكب تمثل في نظام معارفه، رموزاً لعلاقة روحية مباشرة مع السماء التي يتطلع إلى رحمتها.

ولذا يتعيّن النظر إلى الممارسة الطقوسية الخاصة بالتقدّمات للإله المقة (المقاه) أو القيام بزيارة مكة ـ كما تقول الإخباريات ـ لا على أنها ممارسة واحدة وحسب، بل ثمة ما يدعو إلى التفريق والتمييز بينهما، فالأولى وكما وردت في النقوش، كانت ممارسة على نطاق واسع في معابد الإله المقة المنتشرة في اليمن، بوصفه إلهاً يمنياً خاصاً، والثانية كانت تعبيراً عن تراجع ديانته إلى الشمال وبدايات ظهور مكة كمركز ديني ـ تجاري صاعد، ولكنه مع ذلك كان من الناحية الإدارية تابعاً لليمن، التي تحكمت طوال الوقت بتعيين الولاة من جُرهم، الفرع القحطاني القوي لأغراض ضبطه وتسيير شؤونه.

ب ـ رؤيا ربيعة بن نصر بن مالك

قد تكون رؤيا (حلم) ربيعة بن نصر بن مالك، آخر الرؤى والأحلام الأسطورية الكبرى التي وصلتنا من ملوك الدور الحميري الثاني. وهي تتمتع بخاصية فريدة من نوعها، تعكس بدقة متناهية نهاية الحلم اليمني. ولئن كانت أحلام ملوك الدور الأول ومناماتهم تدور إجمالاً حول القوة والتشوّق إلى لقاء ديانة كبرى، فإن هذا الأمر لن يعود كذلك مع ملوك الدور الثاني الذين كانوا يرون بأنفسهم تعاظم التحديات العسكرية من الجوار، وانحدار نظامهم السياسي وتراجعه بفعل الاضطرابات في المقاطعات اليمنية. لقد افترضنا أن تلك الأحلام ارتبطت بملوك أقوياء، وها هي أحلام الدور الثاني تلائم حالة ملوكها:

تبدأ معظم الروايات التي في حوزتنا عن حلم ربيعة الذي يأتي ترتيبه بعد عمرو مزيقيا (أي في عصر تمزق سبأ بحسب القرآن الكريم، وقبل تبّان أسعد أبو كرب الكامل) برؤيته في المنام لـ«حممة» خرجت من «ظلمة» فوقعت في أرض «تهمة» ـ تهامة ـ فأهلكت كل ذي «جمجمة». وكالعادة يطلب ربيعة من حاشيته أن يعثروا له على مفسّر منامات ليهدىء من روعه. كان تأويل أحد الكهنة طريقاً إلى أبعد، ومأساوياً إلى أبعد حد كذلك. لقد فهم الكاهن المعنى الذي انطوت عليه اللغة الرمزية للحلم، ووضع كل دلالة في مكانها الصحيح. واستناداً إلى ما رواه وهب وعبيد والأندلسي وسواهم فإن اسم الكاهن كان سطيح (اليهودي). قال سطيح: أحلف ما بين الحرتين من حنش، ليملكن أرضكم الحبش، ما بين أبين وجُرش. بدا التأويل صريحاً بصورة غير معهودة، فالملك المفزوع من «الحممة» الخارجة من الظلام والساقطة فوق رؤوس البشر، لا يرى في حلمه سوى نبوءة عن انهيار وشيك ونهاية مفجعة لنظام الحكم. ولذا سوف يضيف سطيح ـ حسب زعم ابن منبه قوله: سيظهر ـ بعد زوال مُلك حمير ـ نبي عربي من ولد غالب بن فهر بن مالك النضر. إنه النبي الكريم محمد(ﷺ).

نظر الكثير من المؤرخين المعاصرين باستخفاف لا معنى له، إلى مسألة التنبؤ بظهور الرسول(ﷺ) في عصر ملوك الدور الثاني الحميري، ورأوا فيها مجرد إضافات وتدخلات قام بها الإخباريون، وأن لا صلة لها بالأحلام الأصلية كما زعم وقوعها.

لسوف نهمل مثل هذه التقديرات غير الحصيفة لسبب جوهري: إن هذه النبوءات لم تظهر في الواقع ويجري تداولها إلاّ في سياقين أحدهما عكسته الأحلام الكبرى للملوك الأقوياء وبحثهم المضنيّ

عن ديانة عربية كبرى، تصدر عن الفرع القحطاني (الزراعي) تحديداً، أما الآخر، فقد عكسه اليأس وطول الانتظار، وبالتالي التسليم بإمكانية ظهور النبي الموعود في الفرع العدناني (الرعوي). أي في الفرع الشقيق الخاضع فعلياً لمشيئة «الدولة» المركزية في الجنوب. ومع حلم ربيعة بحدوث كارثة الغزو الحبشي، فإن النبوءة بظهور النبي الموعود في الشمال، ستكون عزاءاً تاريخياً بأن مُلك حمير لن يضيع إلى الأبد. وهذا ما سنراه: إذ بعد أن يغادر ربيعة اليمن نهائياً صوب أرض العراق بعد سماع تأويل سطيح، حاملاً أهل بيته، بائعاً كل أملاكه، ومخلياً المكان لتبّان أسعد أبو كرب (الكامل) لتولّي العرش، يتساءل اليمنيون بمرارة عمّا إذا كانت رؤياه حقيقة لا مجرد حلم؟ إن معظم المصادر الإخبارية لا تكاد تقيم وزناً كبيراً لا لحلم ربيعة ولا لحقيقة الأسباب التي دفعته إلى مغادرة اليمن والتوجه صوب أرض العراق، مع أن ثمة العديد من المعطيات التي تؤكد أن هذا القرار بُني أساساً على معرفة بأوضاع السدّ المتدهورة. كان سدّ مأرب في عهد ربيعة مهدداً بالانهيار بالرغم من المحاولات العظيمة التي جرت لإصلاحه. وقد فاقم من هذا التدهور، تفجّر الصراعات الداخلية حول السلطة بين مختلف فروع حمير. لقد جاء الحلم ليعبّر بلغة رمزية شديدة الوضوح عن واقع شديد الوضوح أيضاً. ولذا سيبدو حلم ربيعة في السياق المعزول عن هذه العوامل الواقعية؛ موضوعاً فريداً لدراسة الأثر النفسي الذي كانت تتركه آنئذٍ تحدّيات الجوار العسكرية والسياسية والدينية، وبوجه أخص منها الأطماع الحبشية المتزايدة، في قلوب الملوك الذين تولوا العرش في الدور الحميري الثاني. رأى الملك حممة خرجت من ظلمة ووقعت في أرض تهمة (تهامة). إنه بلا شك تشكيل رمزي لصورة الطامع الحبشي، يمكن أن يجد تعبيره في

حقل اللغة ببساطة متناهية. فالحممة هي الغضب الشديد، النار المستعرة، الكامنة خلف المجهول (الظلمة) والتي تهدد أرض تهامة كلها. هذه الدلالات تلائم صورة الغازي الحبشي، الغضوب؛ الأسود، الطامع، المنزعج من بقاء اليمن خارج نفوذه السياسي والديني، فيما هي ـ في عصر ربيعة ـ تستعير من خصمه الفارسي ديانات وعبادات ذات طابع مجوسي ثم يهودي. وتؤكد لنا الوقائع التاريخية إن اليمن كانت موضوعاً لنزاع طويل فارسي ـ روماني ثم فارسي ـ بيزنطي من أجل السيطرة على طرق التجارة الشرقية القديمة، التي ظلت اليمن تتحكم بها في السابق بفضل ملوكها الأقوياء. وأن هذا الصراع الذي خاضته الحبشة ضد اليمن بالنيابة عن روما ثم بيزنطة، كان سياسياً ـ دينياً، بين فارس المجوسية ـ اليهودية وروما (بيزنطة) المسيحية. ومعلوم أن الملك ذي نواس هو الذي أدخل اليهودية إلى اليمن بتأثير من بلاد فارس. وقد لاحظ فكتور سحاب أن اليمن وبعد أن زال عنها حكم الحبشة بُعيد العام ٥٧٢م، أي بعد وفاة مسروق بن أبرهة وسلفه وأخوه غير الشقيق يكسوم بن إبرهة، اللذان استمرا في الحكم زهاء خمس سنوات فقط، قد سلكت خطاً معادياً لبلاد فارس. وكان هؤلاء يحثّون الخطى باتجاه توطيد علاقاتهم مع الأتراك لقطع الطريق على البيزنطيين الطامعين إلى السيطرة على الطريق البريّة الآسيوية شمال فارس.

كان الحال في حقبة ربيعة (الميثولوجية) مختلفاً، إذ كان الغزو الحبشي لليمن في طوره الطفولي، وهو يلوح كحلم أو رؤيا من رؤى الملوك. إن ربيعة يعلم جيداً أن الطامع الحبشي كما يلوح شبحه في الحياة السياسية اليومية، يخلط أهدافه الدينية بمصالحه السياسية والعسكرية؛ وهو راغب بقوة في أحداث تغيير كبير في

بنية الثقافة الدينية السائدة داخل اليمن، فضلاً عن تشوّقه للسيطرة على المحطة المركزية في طريق التجارة الشرقية القديمة. لقد ارتبط انتشار المجوسية ثم اليهودية في اليمن بتعاظم النفوذ الفارسي، بينما ارتبط انتشار المسيحية بتعاظم نفوذ منافسيهم الروم ثم البيزنطيين. ويُفهم من نص وهب أن تأويل الكاهن سطيح لحلم الملك ربيعة بخصوص ظهور الرسول(ﷺ) أن ذلك كان بمثابة تأكيد على أن زوال مُلك حمير بفعل الاحتلال الحبشي، هو أمر محتوم ولكن إلى حين. ومع أن حكم ربيعة والاحتلال الحبشي حسب قائمة الإخباريين المسلمين زهاء تسع ملوك، كان آخرهم (ذي نواس) الذي أدخل اليهودية قبل سقوط حكمه بوقت وجيز من دخول الأحباش إلى اليمن، فإن من الممكن تلمس نوع وطبيعة المخاوف السياسية من خطر الاحتلال.

كانت الرؤيا باختصار إعراباً عن فزع، عبّر عنه الواقع بلغته الصريحة، بينما صوّره الحلم بلغة رمزية. والخلاف الأصلي الذي أهمل الإخباريون مناقشته، بين ربيعة وخليفته الطموح تبّان أسعد أبو كرب (الكامل) لن ينتهي حتى بعد رحيل ربيعة وأسرته صوب العراق وسكنه في ديار بكر وربيعة (حالياً مقاطعة ضمن الأراضي التركية) بل سوف يستمر متأججاً في عهد الملك حسان. هوذا ملك يمني آخر يقوم بآخر محاولة تاريخية لاسترداد الدور الضائع في خضم صراعات القوى الكبرى للشرق القديم. والمفارقة المأساوية ربما تكمن لا في لعب هذا الدور، بل في عدم استيعاب الظروف الجديدة التي لن تسمح بعد الآن لبلد مثل اليمن، أن يواصل دوراً منسوباً إليه، حتى ولو كانت هذه النِسْبة مسنودة بشهادة التاريخ. ما لم يفهمه حسان وهو يواصل دور الملك الكامل وضارباً عرض الحائط بنبوءة ربيعه وحلمه المفزع، هو تلك

الانقلابات الكبرى في مسرح الأحداث، حيث لم يعد هناك من مكان لبلد حطمته الصراعات الداخلية شبيه بالمكان الذي شغله في الماضي البعيد. ربما لهذا السبب بدت محاولته غزو الجزيرة الفراتية والاستيلاء على أراضي ربيعة، فصلاً تراجيدياً جديداً عن صراع أزلي بين الأشقاء.

لقد اختار ربيعة حياة رعوية في مناطق نفوذ قديمة لليمن، ليس فيها بعد اليوم من ينافسه أو ينازعه السلطة عليها، بعد أن انحسر نفوذ المملكة اليمنية، وخلفها وراء ظهره، وهو اختيار يعكس عملياً، نمطاً من الإرتداد عن الحياة الزراعية والقبول بموقع الشقيق الراعي، الذي سوف يُلاحق من قبل شقيقه الفلاح، مواصلاً معه ويا للغرابة، صراعاً أسطورياً خالداً لطالما نُسجت حوله القصص: صراع الراعي والفلاح.

وهذا ما سنراه جيداً ونحن نمعن النظر في مغزى الملحمة الشعبية للزير سالم، التي لا بد أنها لم تكن من نسج خيال القصاصين الشعبيين والرواة، وإنما جرت ذات يوم بالفعل بين الشقيقين الفلاح والراعي.

٣

تراجيديا الثأر

الراعي والفلاح:
هل جرت أحداث «ملحمة الزير سالم» في الجزيرة الفراتية؟

[أوزيريس: ما اعظم عمل يستطيع الانسان أن يفعله؟

حورس: الثأر](*)

هل نشبت حرب الزير سالم في الجزيرة الفراتية وكانت مسرحها التاريخي؟ تصادفنا منذ بداية الملحمة الشعبية قصة زحف ملك اليمن تبّع حسان على موطن ربيعة. هذه هي بداية الحرب وشرارتها التي سوف تشعل ناراً لن يهدأ أوارها حتى مع ارتواء السيوف من الدم. وأنه لأمر مثير للاستغراب بالنسبة لنا نحن المعاصرين، أن نشاهد ملكاً يمنياً يقطع هذه المسافة الشاسعة من دون هدف محدد، سوى شعوره أن هناك ملكاً عربياً اسمه ربيعة تمكن من إنشاء إمارة عربية حسنة التنظيم. بدأ الأمر ـ حسب الملحمة الشعبية ـ ببساطة متناهية وذلك حين

(*) «أسطورة أوزيريس».

سأل تبّع حسان وزيره عما إذا كان ثمة في الأرض (وهو لا يعني بالطبع سوى هذا الامتداد الطبيعي الذي اعتاد على قطعه باستمرار جرياً على عادة ملوك حمير) مَنْ يملك إمارة عظيمة ولديه فرسان كفرسان حسان، ويملك أموالاً بقدر ما يملك؟ ووقف الوزير حائراً يطلب الأمان قبل أن يبوح بالحقيقة المرّة. وعندما حصل على الأمان قال الوزير: نعم أيها الملك. هناك مَنْ يملك رجالاً ومالاً أكثر مما تملك؟ وإذ سمع الملك الحقيقة المرة من فم وزيره، ارتعدت فرائصه قائلاً: ربيعة؟ من بني قيس؟ ثم صرخ قائلاً: سأقتل ربيعة.

وهكذا بدأت ملحمة «الزير سالم» التي كانت شرارتها الأولى حملة تبّع حسان العسكرية ضد ديار ربيعة، ثم استمرت بين أولاد العم في الفرع العدناني (القيسي). وتقول الملحمة الميثولوجية أن تبّع حسان طلب معونة ابن أخته الرعيني فمدّه هذا بالذخائر للجنود وأعلمه أنه عزم على «غزو بني قيس وتلك الأطلال. ثم باتوا تلك الليلة في الخيام، وفي الصباح أمر الملك العشرة ملوك العظام أن يتأهبوا للرحيل إلى بلاد الشام»[1] وهذا ما حدث بالفعل، فقد قُتل ربيعة إثر الغزو، وفرض تبّع حسان سيطرته على الإمارة وشرّد سكانها. ولكن ربيعة (القبيلة) كانت قررت مع ذلك الثأر من تبّع حسان وتدبير عملية اغتياله. ولسوف يتحقق لها ما تريد. بيد أنها سرعان ما غرقت في حرب أهلية وفوضى لا حدّ لهما، راحت تمزق أوصال القبيلة. ثم تفاقم الأمر أثر مقتل كليب سيّد ربيعة التالي على يد ابن عمه الجساس وعندئذٍ يقرر الزير سالم

(١) الملحمة، طبعة شعبية. سنوات عدة، وهي متوفرة على أرصفة معظم العواصم العربية في بيروت ودمشق والقاهرة. والطبعات الأصلية لا تشذ أبداً عن خط سير الأحداث.

شقيق كليب الأصغر إفناء أبناء عمومته ثأراً لمقتل كليب.

هذه باختصار شديد الأحداث والعناصر الأساسية في محلمة الزير سالم الشعبية والآن: هل يمكن التفتيش داخل هذا الإطار عن العناصر التاريخية الواقعية أم لا؟ يبدو أن حملة تبّع حسان هذه على ديار ربيعة وهي حملة عسكرية فاشلة انتهت باغتياله كما تذكر السيرة الشعبية، هي ذاتها التي قصدها الإخباريون القدماء، والتي تحدّثوا فيها عن إقدام شقيقه عمرو على اغتياله بعد ضغوط كبيرة مارستها النخبة العسكرية المرهقة من الحرب. وهي كانت آخر حملات الملوك الحميريين على الجزيرة القراتية، إذ في أعقاب مصرع حسان غرق اليمنيون في مواجهات مستمرة مع بلاد فارس والحبشة.

إن لقب تبع كما رأينا، يطلق على ملوك اليمن دون سواهم. وقد تسموا به بالإضافة إلى ألقاب أخرى منها: الأذواء، والأقيال[2]، والرائش. ووهب بن منبه[3] يفسر معنى تبّع بوصفه اشتقاقاً من كلمة تبع، يتبع، لأن التبابعة (جمع تبع) مَنْ يتبع بعضهم بعضاً. وفي القرآن الكريم جاء قوله تعالى ﴿أهم خيرٌ أم قومُ تُبعٍ﴾[4] ﴿وأصحاب الأيكة وقوم تبع﴾[5]. وهؤلاء التبابعة على ما يذكر الإخباريون حلموا بمولد الرسول محمد(ﷺ) وتنبأوا بقدومه، حتى إن بعضهم ينسب لأسعد كرب بن ملكيكرب شعراً يقول فيه:

---

(٢) قد تكون كلمة قول هي أصل اللقب أقيال. ومن الواضح أن هؤلاء كانوا يحتلون مرتبة من مراتب الحكم تشبه مجلساً استشارياً (حكماء) وهم في العادة من كبار السن.

(٣) التيجان.

(٤) القرآن الكريم، سورة الدخان، الآية ٣٧.

(٥) المصدر نفسه، سورة ق، الآية ١٤.

شهدتُ على أحمد أنه رسول الله باري القسم

وينقل د. جواد علي[٦] عن فيلبي قوله أنه عثر على كتابة دُوِّن فيها اسم (أب كرب أسعد) واسم ابنه حسان يهأمن في وادي مأسل الجمح، ويضيف: إن نص Philby 227 يُفتتح بجملة: [أبكرب أسعد وبنهو حسن يهأمن ملكي سبأ وذو ريدان وحضرموت يمنت واعرابهو طودم وتهتم] وهي جملة يُفهم منها أنها تعني: أبو كرب أسعد وابنه حسان يهأمن ملكا سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت وأعرابها من الأطواد والتهائم، أي أن والد حسان عاش في عصر كانت فيه وحدة اليمن السياسية والإدارية لا تزال قائمة ومتماسكة. على أن د. جواد علي يحدد تاريخ حكم حسان بحوالى ٤٣٠ بعد الميلاد، وهو أمر يقتضي عند استخدام بعض الحذر.

ومما يؤكد صحة النقش ومقاصده أن الطبري ينقل رواية تفيد أن أسعد أبو كرب ملكيكرب قد زحف بجيوشه نحو الأنبار في أرض العراق، وأنه أسكن قومه في منطقة الحيرة (جنوب مدينة بابل وهي الكوفة حالياً) ثم عاد إلى اليمن بعد أن غزا بلاد الترك والتبت والصين والقسطنطينية، ثم إنه مرّ في طريقه إلى العراق فتحيّر قومه، وعندئذٍ قرّر أن يبني لهم هناك مدينة سماها الحيرة. ولكن القلقشندي في (صبح الأعشى) يطلق على حسان لقب ذو معاهر ويؤكد أن فترة حكمه بدأت بعد وفاة والده تبّان أسعد. واستناداً إلى قائمة فون وايزمن التي نشرها د. جواد علي، فإن ترتيب حسان يأتي ضمن قائمة ملوك حمير التي كان فيها حاكماً إلى جوار والده، وهذه القائمة كما هو معلوم تخصّ ملوك الدور الثاني.

---

(٦) المفصل في تاريخ العرب.

أما ابن هشام[٧] فيعطي تفصيلات مهمة عن زيارة تبّع أسعد إلى مكة ثم زيارة ابنه حسان لها، وكذلك عن طوافهما في البيت. بل إن ابن هشام يؤكد أن أسعد كان أول من كسا البيت وأوصى به ولاته من جُرهم. وتؤيد رؤية نشوان بن سعيد الأندلسي ما رواه الإخباريون عن هذه الزيارة. وهناك كتابات أثرية تقطع بحدوث حرب قادها أسعد وابنه حسان على أرض مَعْد وإنهما حشدا قبائل مساندة لهما تنتمي إلى كندة. ويعتقد فكتور سحاب[٨] أن حسان وشقيقه عمرو لم يبديا أي تبديل لسياسة والدهما حيال فارس، وهما اللذان اعتنقا اليهودية في إطار مناهضتهما للحبشة.

يؤكد الطبري خبر إرسال حسان لجيش ضخم في واحدة من أكبر الحملات العسكرية إلى بلاد معد والحيرة. بيد أن سحاب[٩] يعتقد أن هذه الحرب كانت صراعاً بين اليمن ومملكة الحيرة بالوكالة عن الحبشة، بل هو يشتبه برواية الطبري ويتمسك بالقول إن تبّع حسان انتهج سياسة لم تتغيّر البتة إزاء فارس. ونحن نميل إلى رأي سحاب لدقته. ولذا يتوجب البحث عن مكان آخر لحملة حسان هذه، والتي انتهت بمصرعه على يد شقيقه عمرو.

من كل ذلك نخلص إلى القول إن حملة تُبّع حسان اليمني كما ذكرتها الملحمة الشعبية، كانت أمراً واقعاً ولم تكن نسج خيال المؤلفين الشعبيين. أما الرعيني الذي يرد ذكره في الملحمة، فهو بكل تأكيد الشاعر اليمني ذو رُعين الحميري، الذي رفض الاشتراك في اغتيال حسان وحذر شقيقه عمرو من ارتكاب هذا الإثم.

---

(٧) السيرة.
(٨) إيلاف قريش.
(٩) المصدر نفسه.

وفي الرواية الإخبارية عن مصرع حسان يرد ما يلي: لقد طلب القادة العسكريون من «ذي رعين» الشاعر أن يشاركهم في عملية الاغتيال، لأن الحرب المستمرة أضحت مكلفة ومرهقة، وأن لا سبيل أمامهم سوى وضع حدّ لحكم حسان. ولما كان ذو رعين رافضاً لهذه الفكرة من الأساس، فقد كتب بيتاً من الشعر في رقعة وتركه لدى عمرو طالباً منه أن لا يفتحها إلاّ بعد وقت طويل. وحين تولى هذا، العرش أصيب بالغم (مرض جدّه حمير) وبالشعور بالإثم والخطيئة، فقرر آنئذٍ القضاء على كل أولئك الذين حرضوه على قتل شقيقه. وبالفعل باشر عمرو حملة تصفية جسدية ضد الجميع.

وكان من بين المطلوبين للقتل الشاعر الحميري ذو رعين، فطلب هذا منه أن يُخرج الرقعة التي أودعها عنده. ولما فعل قرأ فيها هذا البيت من الشعر:

فأما حميرٌ غدرت وخانت فمعذرة الإله لذي رعينِ

لدينا الآن في هذا الإطار التاريخي للملحمة حادثتان مهمتان: مقتل الملك اليمني حسان على يد شقيقه عمرو، ومقتل الملك العدناني كليب على يد ابن عمه (شقيقه) جساس. وكما انتهت التجربة الأولى بانهيار حكم ملوك حمير، وفتح الباب على مصراعيه لانهيار التجربة التاريخية برمتها، فإن التجربة الثانية انتهت بمأساة إندلاع الحرب الأهلية داخل ربيعة بفرعيها بكر وتغلب. وجرت صياغة لصراع الأخوين هذا في الملحمة الشعبية، تحت التأثير المباشر لأسطورة (هابيل وقابيل) وعلى نحوٍ ما، تحت تأثير الأسطورة الأقرب عهداً بالنسبة للأحداث: أي الأسطورة السومرية ـ البابلية وربما المصرية. ولذا سنمضي قدماً باتجاه تفكيك الملحمة

لمعرفة الأصل المطمور تحت ركام ثقيل من التعبيرات الأدبية اليومية، عن مآل الحملة العسكرية الفاشلة التي قادها تُبّع حسان.

ما يصادفنا ويثير دهشتنا ليس التطابق بين الأحداث ومسرحها في الملحمة وبين ما لدينا من وقائع أو معطيات مقدمة من تلك الأساطير، فهذا أمر ثانوي، وإنما التدخل الصريح والفعّال لأسطورة الإله أويزيروس المصرية في صياغة الجزء الأهم من إطار الملحمة الشعبية: الزير سالم؛ الذي لا نكاد نعثر له على شبيه فيما لدينا من ملاحم وأساطير بطولية. أكثر من ذلك أن بُنية الاسم الزير لا وجود لها ـ حسب علمي ـ في اللغة العربية. هذا بالرغم من الزعم القائل إن كلمة الزير، وهي (حوض الماء) أو (الحب) بحسب قواميس اللغة. وهذه بالمناسبة كلمة عربية فصيحة لا تزال متداولة في عدد من البلدان العربية وبشكل خاص في العراق. فالعامة في العراق تقول عن حوض الماء الفخّاري «حِبّ». لكأن تأويل اسم الزير اتخذ معنى الامتلاء، ثم تمدّد في فضاء الإيروتيكيا ليغدو تعبيراً عن حالة شبقية أسطورية، وليغدو البطل بموجبها زيراً للنساء. وهذا ما طمحت إليه الملحمة أصلاً عبر تصويرها لسالم على أنه زير نساء، أمضى شطراً واسعاً من حياته في اللهو والصيد والنساء. على أن كلمة زير ثم الاسم الزير قد تكون بفضل تطابقها مع بنية اسم الإله اويزيروس نوعاً من الاختصار، يضفي على البطل كل ما يلزم من ألوهية ومما يعمق صلة الاسم أوزيروس Uzerus بالملحمة الشعبية، ذلك النمط غير المألوف من التشابه في الفحوى النهائية للأحداث، إذْ ثمة إلى جانب شخصية الزير، شخصية شقيقته التي جمعت أجزاءه المبعثرة المجرّحة ووضعتها في جلد بعير ورمتها في البحر، وهو السلوك ذاته تقريباً، الذي سلكته إيزيس عندما تلقت نبأ الصندوق الذي حمل جثة اوزيروس وقذفته الأمواج نحو بيبلوس

حسب الأسطورة. ومثلما قذفت الأمواج بجثة الزير إلى ساحل البحر (وفي الطبعات الشعبية المعاصرة استخدم المؤلفون الشعبيون ويا للغرابة اسم بيروت) فقد حدث أن شاهدت زوجة الملك ملكارتوس الجثة عند الساحل وقد قذفتها الأمواج. كان اسم الزوجة استارت وهي التي رعته وضمدت جراحه بينما تعثر ابنة الملك في الملحمة الشعبية، على الزير وتعشقه وكان اسمها استير. إن هذه التنافرات بين الأسطورة والملحمة تدفعنا نحو هدف أهم من عقد المقارنة، نعني رؤية الفكرة الفلسفية الكامنة خلف ذلك الصراع الأزلي بين الشقيقين المزارع والراعي وكيف جرت إعادة صياغتها وانتاجها مرات ومرات عبر التاريخ.

عندما عاد أوزيروس من العالم الآخر، تجلى لابنه حورس (أورس) وخاطبه قائلاً: ما أعظم عمل يستطيع الإنسان أن يفعله؟ وعلى الفور أجاب حورس المرتعش أمام طيف الإله ـ الأب أوزيروس قائلاً: الثأر. عندئذٍ راح الإله يشجع ابنه على خوض المعركة دون هوادة من أجل الثأر لدمه المهدور. يثير فينا هذا المشهد المجتزأ من القصة الملحميّة لمصرع الإله أوزيروس الكثير من المشاعر والأفكار، ذلك أنها تحتل في عقيدة الموت والحياة المصرية مكانة خاصة. إننا وجهاً لوجه أمام إله لا يتوقف عن التذكير بالثأر إلى حد أنه تجلى مثل ملاك في طريق حورس وطفق يحدثه عن واجباته الدنيوية المباشرة. إن سلوك أوزيروس حيال ابنه لا يتسم بأي قدر من الغموض أو التورية، بل على العكس من ذلك بالصراحة والوضوح في عرض مطالبه. فقد كان هناك انعدام رحمة في قتله، خسة وغدر لا يمكن غفرانهما، وبالطبع كان مصدرهما شقيقه إله الصحراء «ست» أي الراعي. لقد نفّذ هذا، خدعة من أجل انتزاع السلطة من أوزيروس بعد أن نهشه الغيض والحسد.

تقول الأسطورة أن اوزيروس اعتلى عرش مصر فانصرف إلى تمدين رعيته، وتحويلهم تحويلاً جذرياً بتغيير مجرى حياتهم السابقة، إذ علّمهم حراثة الأرض وزراعتها وغرس الأشجار المثمرة. لم يكن أوزيـروس أبـداً إلهاً محارباً بل كان داعية ومبشراً بعقيدة متسامحة قوامها الاقناع والمحبة، أدواته في ذلك الأناشيد والموسيقى والتراتيل.

إن شخصية الزير قبل انقلابه تكاد تكون متشابهة مع شخصية أوزيروس في هذه المزايا والصفات، ذلك أن الملحمة الشعبية صوّرته على أنه رجل متسامح وعاشق للنساء والشعر والموسيقى والغناء ومنصرف لها. وقد صُرع الزير على يد ابن عمه (شقيقه) جساس الذي سبق له وأن قتل كليب. بيد أن الزير لم يمت، بل حدث له ما حدث لأوزيروس كما سبق وأشرنا. وفي إحدى المرات التي تبدو فيها الملحمة وقد اتخذت اتجاهاً درامياً جديداً، يظهر ابن كليب على المسرح ليؤدي دوراً بطولياً، ويبدو أن هذا خاض صراعاً ضارياً ضد عمه الزير قبل أن يكتشف الحقيقة.

والمدهش في الأمر أن اسم ابن كليب هو هجرس (قارن هذا مع أوراس ـ حورس؟) ولا حاجة بنا إلى التذكير بأن منزلة العم في الثقافة الشعبية العربية هي ذاتها منزلة الأب، وابن العم هو الشقيق. ولذا فقد سهر الزير على تعليم ابن أخيه (ابنه) هجرس فنون القتال وحضّه على الثأر.

في الأسطورة المصرية القديمة، صرع (ست) إله الصحراء شقيق الإله أوزيروس بعد أن خدعه، وكان السبب المباشر للقتل، الشعور بالغيظ والغيرة والحسد والإحساس بالدونية إزاء عظمة نشاط أوزيروس ومُلكه. وكانت الخدعة على النحو التالي: بعد أن أخذ (طيفو) أو (ست) كما في الصيغة الأخرى لاسمه، مقاييس جسد

أوزيروس سراً، صَنّع له صندوقاً (تابوتاً) يناسب جسده تماماً ورصّعه بالمعادن الثمينة. وجيئ بالصندوق إلى حجرة الطعام حيث تعهد طيفو ـ ست ـ مازحاً لكل مَنْ أعجب من الحضور بأبهة ما صنع، أن يهبه لمن تتناسب مقاييس جسده مع مقاسات الصندوق. بناء على ذلك قام الحضور ـ كلهم تقريباً ـ واحداً بعد آخر بدخول الصندوق. ولما لم يتسع لأي منهم قام أوزيروس أخيراً فتمدّد فيه. وسرعان ما أطبق المتآمرون الغطاء عليه، ثم أحكموا إغلاقه بالمسامير وصبّوا عليه الرصاص وأرسلوه إلى البحر.

سلك الإله أوزيروس منذ البداية سلوكاً ثأرياً. ولأنه لم يكن قادراً على تنفيذ ذلك، فقد تجلى لابنه حورس في صورة ملاك وراح يحثّه على مواصلة المعركة. إن كليب الذي صُرع على يد ابن عمه (شقيقه) سوف يتجلى أيضاً لإبنه هجرس عند القبر، ويحثّه على خوض المعركة دون توقف قائلاً له: لا تصالح. كان أوراس (حورس) ابن أوزيروس ثمرة زواج تمّ التستر عليه إلى النهاية، ولربما لم يكن هناك مَنْ يعرف بولادة أوراس إلاّ بعد أن شبّ وطلب الثأر لأبيه. والحال عينه مع هجرس الذي لم يكن أحد ليتوقع ولادته، وفجأة يُكتشف الابن ويظهر على مسرح الأحداث عازماً على الثأر لأبيه. ولا ريب أن سلوك أوزيروس هذا يتناقض تناقضاً تاماً مع سلوكه في مرحلته البشرية قبل أن يغدو إلهاً. لقد كان يجوب الأرض وهو يحثّ الناس في كل مكان على اتباع سنّته لا بقوة السلاح، بل بواسطة الأناشيد والتراتيل والموسيقى. وكان يتوسل أكثر الوسائل قبولاً[10]. ولكن مرحلته الإلهية ـ وبعد تعرضه للغدر

(١٠) واليس بدج، **الديانة الفرعونية**، ترجمة نهاد خياطة (نيقوسيا: سومر للطباعة، ١٩٨٦).

ـ دفعته لنبذ هذا الأسلوب، ليعتمد أسلوباً جديداً يقوم على قاعدة واحدة: إعلان الحرب. وفي الحقيقة يتناظر هذا التغير في السلوك مع التغير الذي شهدته شخصية الزير. كان الزير منغمساً في الملذّات والشراب والنساء في (مرحلته البشرية) قبل أن ينتقل إلى طوره الأسطوري، ويضطر إلى الانقضاض على ماضيه. لقد كان هناك عمل كبير بانتظاره: إعلان الحرب (الأهلية) الطاحنة. إنه الغضب الإلهي الذي لن يتوقف أو يهدأ إلاّ بعد إنزال القصاص الكامل[11]. أما إيزيس فقد انصبّ اهتمامها على البحث عن ابن الإله أوزيروس. وهذا ما نبّهت إليه شقيقة الزير، عندما دعت إلى البحث عن ابن كليب، الذي كان جنيناً في بطن أمه (العائدة إلى عشيرتها).

عندما طُعن الزير وأوشك على الموت أُرسل إلى شقيقته ليموت عندها. ولكنها بدلاً من أن تدعه يموت كما طُلب منها، وضعته داخل جلد بعير. وإذْ غادر أولاد العم (الأشقاء) الخيمة، قامت بوضعه في صندوق كبير وزفّته وطلّته بالقطران ثم رمت به في البحر. وعندئذٍ راحت تنوح على شقيقها. لقد ساقت الأقدار ذلك الصندوق إلى شاطىء البحر حيث أخذه صيادون من هناك وقدّموه للملك. وحيث تمت معالجة الزير من جراحه فقد عاد إلى الحياة ثانية بنشاط. إنه بعث رمزي، وعودة رمزية إلى الحياة بعد الموت. أما أوزيروس فقد وضع في الصندوق (التابوت) ورُمي به في البحر. وشاءت الأقدار أن الأمواج تقاذفته حتى شاطىء

(١١) يلاحظ بدج أن الصياغة الإغريقية لأوزيريس، جعلت منه شبيهاً بالإله باخوس. ونظراً لما لهذا التشابه من دلالة في إطار موضوعنا، فإننا سوف نلمح له على أنه ينتمي في الأساس للصياغة الأصلية ـ المصرية ـ بطبعتها الإغريقية. إن باخو إله الخمرة له شخص ملائم للمطابقة مع الزير.

بيبلوس[١٢]. وإذْ رسا الصندوق هناك عند شجرة متدلية الأغصان، فقد أصبحت الشجرة الكبيرة بمثابة غطاء لذلك الصندوق، ورمزياً ابتلعته. وحدث أن أعجب ملك تلك البلاد بعظمة الشجرة، فأمر فقُطعت وجعل من جذعها عموداً دعم به سقف بيته، أي حيث كان الصندوق هناك في أحشاء الشجرة. وفي قصة النبي يونس، ثمة عنصر مماثل، فبعد أن قذفته الأمواج إلى الشاطىء إثر خروجه من بطن الحوت، نبتت يقطينة على جسده.

كان حاكم بيبلوس هو ملكارتوس، واسم زوجته استارت، فيما كانت ابنة الملك في ملحمة الزير تدعى إستير، وهما اسمان أو صيغتان لاسم الإلهة عشتار. إن كلاًّ من الملحمة والأسطورة تختتم بنهاية مشابهة: تُوِّج حورس ملكاً وهو الحال ذاته مع هجرس الذي ما إن فرغ من الثأر لأبيه حتى تُوِّج زعيماً أو (ملكاً) على القبيلة.

إن صراع الشقيقين يستمد جذوره من القصة الإنسانية الأولى لقتال الأخوين قابيل وهابيل (وفي وقت من الأوقات من الأزمة بين عيسو ويعقوب التوراتية) وهي بالطبع الخلاف[١٣] الأكثر شيوعاً، والذي ينتهي بصورة عامة بقتل الأخ على يد أخيه، أو الفوز عليه، وهذا بُعد رمزي آخر من أبعاد القتل. يتساءل رينيه جيرار: إننا لا نعلم ما إذا كان في صراع الأشقاء ـ الأعداء (نواجه صراعاً حقيقياً أم ظل صراع قرباني يهدف فقط لأن يزيل بتأثيراته الأزمة[١٤] ولعل الأشعار التي تصادفنا في كل من الملحمة والأسطورة (الزير، وأوزيروس) مُصمَّمة لأغراض شحن الصراع بأقصى ما يمكن من

(١٢) في الملحمة الشعبية يرد اسم [بيروت] وفي الأسطورة بيبلوس الفينيقية.

(١٣) ينقل رينيه جيرار هذه الملاحظة عن كلايد كلوكهون (العنف والمقدس، ط دمشق، ١٩٩٢).

(١٤) المصدر نفسه.

طاقة على التعبير عن الاحتكاك العنيف، الناجم عن شبكة واسعة من التناقضات في المصالح والأهواء والأهداف. إنه العنف الهائج الذي انطلق ولم يعد بالإمكان ترويضه، بل لم يعد بالإمكان حمله حتى على رؤية نوع وطبيعة هدفه، أو تمييزه أملاً بأن يكون ذلك مما يوجب توقفه عند حدّ. نجم عن هذا العنف في حالة الملحمة الشعبية، تفكيك تراجيدي لبنية المجتمع القبلي، الذي سرعان ما تناثرت شظاياه في الحرب المستعرة، المنفلتة الأهداف والدوافع. وقد يكون هذا هو البعد الرمزي الأسطوري لانتصار عالم الصحراء على عالم الزراعة في أسطورة أوزيروس.

يتسم صراع الأخوة على الدوام بالضراوة والتراجيديا. وغالباً ما تنتهي المعارك الدموية بالإخفاق في الحصول على الانتصار من دون الثمن المرير: الجريمة. وهذا ما يفاقم من شعور الأخوة ـ الأعداء بالإثم. بيد أن الإحساس بالخطيئة، وهو أمر يدركه المتخاصمان عادة، ومع ذلك يندفعان نحوه، لا يعمل أبداً في اتجاه تغيير الأهداف أو الوقائع. إنهما يعملان بلا توقف طامحين إلى الفوز بأسبقية القتل، أي بأسبقية الخطيئة، وفي نهاية المطاف سيفوز أحدهما بالخطيئة بما هي تكرار أرضي للخطيئة الأولى. بكلام آخر إعادة انتاج لها حتى وإن اقتضى الأمر ارتداء ثياب الأبطال.

ينصب هذا النزاع بين الأخوة عادة على موضوعة السلطة بكل تجلياتها وتمظهراتها. لقد لجأ يعقوب (التوراة) إلى الخديعة من أجل أن يتغلب على أخيه عيسو ويفوز بالبكورية(١٥). والوضع الراهن للصراع كما تقدمه الملحمة الشعبية، يبرهن على وجود خط سير

(١٥) أنظر مقالتنا في: الناقد، المذبحة السرية». وهي جزء من دراسة طويلة ستنشر ضمن كتاب، الناقد، العدد ٥٦ (١٩٩٤).

مماثل لخط الأسطورة وانعكاساتها الميثولوجية التالية في النص المقدس، إذ كان كليب وريث إمارة زراعية مزدهرة كان مؤسسها ربيعة، يتيه بين بساتيها طرباً. وسواء أكان ربيعة هذا هو نفسه الذي زعمت القصة الميثولوجية أنه هجر مُلك اليمن ورحل مع أسرته باتجاه العراق، أم هو شخص آخر، فإن هذا الرجل كان في قدره التراجيدي وجهاً لوجه مع ملك تالٍ من ملوك اليمن الطامحين إلى بسط سلطان نفوذه على كامل الامتداد الطبيعي للجزيرة العربية. وبينما كان كليب وريث هذه الإمارة الزراعية، كان [بنو مرّة] والد جساس وأبناء عمومته ممثلين علنيين للحالة الرعوية، البدوية السائدة على أطراف الإمارة. وعلى هذا النحو، سيبدو لنا أن [بني مرّة] لعبوا في مسرح الأحداث، الدور ذاته الذي لعبته ربيعة مع ملوك اليمن. لقد كانوا بدواً في مواجهة مزارعين، ولكن غرابة التاريخ تظهر هنا عندما تكشف حقيقة اللاعبين، فقد دخلت ربيعة منذ خروجها من اليمن طوراً زراعياً نقلها من طفولتها البدوية إلى طور جديد، دافعة إلى وراء بأبناء عمومتها من [بني مرّة]. وهكذا سوف يتكرر النزاع داخل ربيعة بعد إنسحاب الجيش اليمني، لتنشطر القبيلة شطرين متضادين. إنهما الشطران الشقيقان: الراعي والمزارع وجهاً لوجه بعد إنسحاب العدو. وكما صرع (ست) إله الصحراء شقيقه أوزيروس، الذي علّم المصريين الزراعة، فإن جساس البدوي (ورمزياً إله الصحراء) صرع شقيقه (ابن عمه) المزارع كليب. وفي الحالتين كان ثمة غدر وخديعة وخسة. ويظهر سلوك جساس، البدوي الغيور والغضوب، كسلوك نموذجي، يغدو صاحبه مُعدّاً وجاهزاً بصورة تلقائية لممارسة جريمته. تماماً كما لو كان يُعيد انتاج القصة الأسطورية القديمة، المتوارثة والراسبة في القاع الثقافي للمجتمع. فيما يتصل بالأسطورة السومرية ـ البابلية، يجب لفت الانتباه إلى

إمكانية من بين إمكانات عدة لرؤية معنى حقيقي وجديد لكلمة (راعي) حيث ترد كلقب لتموز. إن طبيعة تموز والطقس الديني الذي ارتبط بعبادته، تشير إليه دون أدنى لبس كربّ (إله) وراعٍ للخلق. ولئن دعت المواجهة التنافسية بينه وبين إنكيميدو الفلاح للفوز بقلب إينانا، إلى الاعتقاد بأنها مواجهة بين راع وفلاح، فإن هذا ليس كافياً لدفعنا نحو الاعتقاد بأن تموز هو حقاً في موقع الراعي وخصمه في موقع الفلاح. وحقيقة الأمر، أن كلمة الراعي المأخوذة على أنها لقب لتموز، ليست أكثر من لقب ديني، فهو إله الخصب الأكبر (الذكوري)، وبالتالي فإن حالته الرعوية تمثل بُعداً رمزياً ـ دينياً يجعل من انتصاره المقبل، ومن بعثه وقيامته كل عام، تجسيداً لانتصار ديانة زراعية كبرى. جمع تموز فعلياً في شخصيته شخصية الراعي (بمعناه الديني) وشخصية الفلاح. بكلام آخر، جمع شخصيتي الشقيقين المتصارعين في شخصية واحدة. أما إنكيميدو الفلاح، فإن من الواضح أن الأسطورة وضعته في مرتبة أدنى لتكفل لتموز فوزه بقلب إينانا. وليس بغير معنى أن الديانات الكبرى في التاريخ، ارتبطت بشخصيات إلهية صُوِّرت على أنها شخصيات رعاة أغنام. لقد كان هؤلاء رجالاً إلهيين لعبوا في مسرح الأحداث أدوارهم كاملة على أساس هذا البُعد الرمزي ـ الديني كرعاة.

بالمعنى الآنف، لن ننظر إلى الأسطورة السومرية ـ البابلية على أنها أسطورة صراع تموز الراعي وإنكيميدو الفلاح، بل سنذهب إلى المعنى الحقيقي الآخر، الكامن خلف قناع الراعي التموزي، لنرى وجه المزارع وإله الخصب. إن اللقب لا يحجب عنا حقيقة موقع تموز في هذا الصراع.

فإنكيميدو المزارع الذي دفعته الأسطورة إلى مرتبة دنيا في صراعه مع تموز، ليس إلهاً للخصب. إنه مجرد مزارع وضع نفسه في موقع المنافس للإله، ولذا فإنه سيغدو في مجرى الصراع محكوماً بالفارق النوعي المعلّي من مكانة منافسه أو خصمه. ولن يتضح هذا المعنى إلاّ عبر قراءة الأشعار السجالية، التنافسية بينهما من منظور جديد.

في البداية رفضت إينانا الراعي ديموزي (تموز) لصالح منافسه الفلاح انكيميدو الأمر الذي كلفه عناءً غير قليل من أجل حملها على تغيير رأيها:

[إينانا سوف آتيك بالكتان المصقول]

وسوف تجيب بقدر من اللامبالاة:

[بعد أن تكون آتيتني بالكتاب المصقول مَنْ سوف يمشطه لي؟]

وإذْ راحت ترفض عروض تموز رفضاً قاطعاً، وقفت في لحظة ما لتقول:

[الذي فاز بقلبي هو

الذي لا يَعْرف (ومع ذلك) العنابر عارمة

الحبْ يُجلب بالتظام إلى المخازن

الفلاح حَبّه يملأ جميع العنابر](١٦)

لكن أوتو شقيق إينانا سيقول مشجعاً إينانا على الزواج من الراعي لا من الفلاح قائلاً:

(الراعي ما لمس بيده شيئاً إلاّ سطع)

كان زواج تموز من إينانا في إطار الزواج المقدس، تجسيداً لانتصار

---

(١٦) الزواج المقدس.

العقيدة الزراعية بعد أن ظهر مَنْ يضع حدّاً لصراع الشقيقين، المتنافسين، وذلك عبر جمعه الفذّ بين كونه راعياً (إلهاً) وبين كونه رمزاً للخصب. أما المزارع إنكيميدو فإنه ظل في درجة دنيا، أي في طور لا إلهي، والأصح في موقع شبيه بموقع الراعي قياساً إلى عظمة تموز.

إن ظلال تلك الصراعات والمنافسات الأسطورية الضارية كانت لا تزال بحق، تفعل فعلها غير المنظور، الرمزي، داخل إطار جديد، وشكل جديد، بين الفلاح القحطاني صاحب السدّ والمملكة الشهيرة بالزراعة والمصانع (والعمل التجاري النشيط مع دائرة واسعة من بلدان العالم، شملت الصين والهند، وروما، حيث صدّرت لها البخور والثياب) وبين الراعي العدناني، الذي ظل في حدود عالمه الصحراوي فقيراً ومتأملاً، ومُتقبّلاً لنفوذ أبناء عمومته، مكتفياً بالعبادة والرعي. لقد كان هذا الصراع حقيقياً ومستمراً، وربما لا تزال بعض بذوره كامنة في مجتمعنا العربي المعاصر. كان لدى العرب إذن، المادة الخام لإنشاء ملحمة عن الصراع ذاته، تكون خاصة بهم ولقد تولى الإخباريون القدماء وصف هذه المادة بدقة مذهلة، وإن بدت لكثيرين ذات طابع خيالي: إذ كان والي مكة هو معد بن عدنان، فحدث نزاع بين نزار بن معد وقنص بن معد، أي بين ولديه حول الولاية، خرج الأخير على أثره من الجزيرة متجهاً صوب العراق. ويقال إن النعمان بن المنذر أحد أهم ملوك الحيرة، هو من نسل قنص بن معد. وثمة رواية أُريد لها أن تكون إسناداً قوياً لهذا الزعم، إذ قيل إن عمر بن الخطاب (رض) عندما افتتح العراق ودخل الجيش الإسلامي إلى مغارة من المغارات، عثر على سيف النعمان. كانت هذه واحدة من عناصر عدة شكلت وبلوّرت المادة الخام لصراع الأشقاء ـ الأعداء في تاريخ العرب،

والذي سوف يساهم في صياغة الملحمة بطبيعتها الشعبية، البدوية، الفروسية. وهناك علاقة كافية الوضوح داخل هذا الإطار بين الصراع ضمن الفرع العدناني (صراع نزار وقنص) وبين الصراع الرئيسي الآخر: القحطاني - العدناني. وهو إجمالاً العنصر الحاسم في تكوين الملحمة. لقد نقل كليب وجساس الأخوية (ولدي العم في الفرع الواحد) صراعاً سبق له أن نشب ذات يوم بين نزار وقنص، حتى وهما يخرجان للتوّ تقريباً من صراع ضد أولاد عمومتهم من أبناء قحطان. أي أنهما أعطيا تواصلاً واستمرارية خالية ربما من بُعدها الأسطوري، الخيالي، ليجعلا منه نمطاً من أنماط الصراع الحقيقي، المقبول واقعياً.

وكما تحقق النصر في النهاية لتموز وعاد للحياة حيث عادت بعودته دورة الحياة الزراعية، انتصر أوزيروس عندما ثأر حورس له واسترد العرش، وكذلك انتصر الزير سالم وصعد هجرس ملكاً. كان ذلك يمثل بلا ريب، نزوعاً بدوياً نحو الاستقرار والحياة الزراعية، إذْ رمزياً سوف يستعيد الزير الإمارة الزراعية المزدهرة ويتيه فيها طرباً منتشياً بالخمرة ولاهياً بالنساء. وقد جسّد انتصاره هذا وعلى أكمل وجه، تلك الرغبة الدفينة في حسم الانتقال المحتوم من طورٍ إلى آخر، من البداوة إلى الحضارة. وهذا مغزى هام وجوهري في الملحمة الشعبية لم يُرَ بعد بما فيه الكفاية. إن الحياة الزراعية هي التي تُعيد ضبط (البدوي) المنفلت في الفيافي والبراري. وقد يكون انتصار (فوز) يعقوب المنضبط، على عيسو المنفلت في البراري، شبه المتوحش كما تقصّ التوراة علينا ذلك، تعبيراً رمزياً من بين تعبيرات عدة عن ذلك النزوع الكامن في الحالة الرعوية وتطلعها المستمر إلى الاستقرار.

إن سلوك الأشقاء ـ الأعداء يشي من البدايات، بمسار تراجيدي للصراع ينتهي غالباً بارتكاب الخطيئة والاستحواذ على السلطة أو الفوز بقلب المحبوب، أو ببركات الأب (كما هو الحال مع إسحق في التوراة) ولكن في الآن ذاته، العودة بالتوازن إلى نقطته المطلوبة. إنه التوازن العائد فقط بفضل إقصاء الأخ لأخيه، كأنهما في خضم الصراع، يحكمان ربط ارتكاب الخطيئة بضرورة فك الارتباط بينهما كشقيقين، وهو رباط يُذكّر فعلياً بالأزمة القربانية التي يتحدث عنها رينيه جيرار عبر مثال القبائل المتوحشة التي درسها الإناسيسون: الشروع في قتل أحد التوأمين. لاحظ رينيه جيرار استناداً إلى أبحاث عدد من الإناسيين، كيف أن القبائل البدائية، كانت ترى في التوأمين، شراً، فكانت تعمد إلى قتلهما تخلصاً من العنف الذي يمكن أن يصدر عنهما ضد القبيلة[17]. ولئن أمكن حصر أحداث ملحمة الزير سالم في منطقة جغرافية تمتد من أعالي الحجاز (تيماء) حتى ديار بكر في الإقليم الذي سماه المقدسي بإقليم أقور[18] ويضم خولان (الموصل حالياً)، وأمكن إيجاد التطابقات أو المشتركات بينها وبين أساطير أقدم، فإن من المهم كذلك معرفة الدور اليمني وآليات عمله في إشعال وكبح النزاعات التي نشبت عند الأطراف. وكانت واحدة من الأسباب العميقة، الكامنة وراء هذا التحرك المنظم لقمع وترويض القبائل الخارجة على قانون السيطرة المركزية للمملكة اليمنية، أي للملوك حمير المتعاقبين، تتجلى في التحوّل الحتميّ من دور الدولة المركزية الطامحة إلى بسط نفوذها على كامل الجزيرة العربية وتخومها وبلوغ أصقاع

(١٧) جيرار، العنف والمقدس.
(١٨) المقدسي، المصدر نفسه.

أخرى كما تذهب إلى ذلك الميثولوجيا اليمنية، وظلالها العربية الإسلامية، إلى الانكماش والقبول بما يسمّيه فكتور سحاب[١٩] بدور الوكيل المحلي، الذي يعمل تارة لحساب الفرس، وتارة أخرى لحساب البيزنطيين، وذلك بحسب تعاظم نفوذ هذه القوة أو تلك، وحسمها لمسألة ولاء اليمني. إن هذا كله يرتبط بلا ريب بالصراع على طرق التجارة الشرقية القديمة، ولكن هذا التحول نجم أساساً عن تحوّل آخر أهم برأيي، إذ يبدو أن الحكام الحميريين المتأخرين كفّوا في هذا الوقت (أواخر الدولة الحميرية الثانية) عن البحث عن ديانة كبرى لدولتهم الطموحة، وباتوا ـ مثل أولاد عمومتهم البدو ـ في الفرع العدناني، يفضلون اعتماد استراتيجية انتظار ظهور النبي. وهذه المرة كانت صورة الرسول الكريم محمد(ﷺ) تلوح كبشارة سماوية، في أشعارهم وأحلامهم.

هذا ما تعكسه بصراحة سلسلة لا حدود لها من الأحلام والرؤى باقتراب ظهور النبي محمد(ﷺ) في الفرع العدناني. وأعطى هذا الإحساس عند قحطانيّي اليمن، أملاً بإمكانية الخروج مرة أخرى إلى العالم، لا لفرض الجزية والسيطرة وحسب، وإنما فرض العقيدة ونشرها على أوسع نطاق ممكن، حيث سيكون الولاء استراتيجياً. كان ضعف اليمن ـ على ما لاحظ سحاب[٢٠] ـ وانهيار التجارة، سبباً غير وحيد لصعود دور مكة التجاري، إذ كانت هناك أسباب أخرى عديدة، ولكن مع ذلك بدا هذا السبب دافعاً قوياً سوف يدفع حكام حمير المتأخرين إلى خطب ود مكة لا كمكان ديني وإنما كدور سياسي ـ تجاري صاعد.

(١٩) سحاب، إيلاف قريش.
(٢٠) المصدر نفسه.

إن صعود دور مكة يمكن أن يُرى جيداً في عصر حسان، إذ يروي ابن هشام في السيرة قصة ذهابه إلى هناك وطوافه في البيت. وعلى الرغم من أن معظم الأخبار الميثولوجية، سبق لها وأن زعمت طوافاً مماثلاً لملوك سابقين، إلاّ أن رواية ابن هشام تحتفظ بأهمية خاصة. إنها ببساطة تنقل لنا كيف أن تبّع حسان كان على رأس حملة جردها والده تبّان أسعد ملكيكرب على أرض معد بن عدنان، ساهم فيها جمع من كندة. ويؤكد جواد علي[٢١] أنهما استوليا على كامل الحجاز فيها. كان ذلك مُغرياً، حيث يختلط صعود وازدهار التجارة في المقاطعات الشمالية من الجزيرة، مع تفاقم الإحساس بقرب تحقق الحلم الديني العظيم في الفرع الشقيق. وهذان دافعان قويان لحملة من هذا النوع.

وينسب الإخباريون لأسعد كرب هذه الأبيات من الشعر:

ثم تبعتهم وسارَ لوائي
لستُ أبغي سوى بني عدنانِ

فرموهم بجحفلٍ ذي زهاء
طحنوهم بكلكلٍ وجرانِ

تركوهم مع الضياع يلوذو
ن من الخيل ثم بالكثبانِ

فقضيتُ الأوطار مِمَنْ يلينا
من تميمِ والحيّ من عيلان

وأقمنا على ربيعة يوماً
تذهلُ المرضعاتُ عن ولدانِ

(٢١) علي، المفصّل في تاريخ العرب.

وقال:

أرقتُ وما ذاك بي من طرب
ولكن تذكر ما قد ذهب

نميراً جعلتُ لحوكِ الجلود
وحَذوَ النعال ووضع اليَلْب
خُزيعة كان عليها الدباغ
وقد السيور وفَتل السلب
تميماً جعلتُ لبري القداح
وشحذ النصالِ ورصف القصب
وقيساً وضعتُ بأرض الحجاز
لنسج العباء وخرز القِرب
هذيلاً جعلتُ لنحت البِرام
وكانت كنانة فيها القتب
جعلت الرَباب لحفر البئار
ومَيحِ الدلاء عليها الكرب
سليماً جعلتُ لسقي الحجيج
كذاك اليمالي إذا ما غضب
جعلتُ ربيعة تُهدي الطريق
مناراً على القصد حيث الشِعب

وفي هذه القصيدة الطويلة (الموضوعة ربما) يتنبأ الملك اليمني بظهور

الرسول العربي الكريم(ﷺ). ويبدو أنه قتل إثر خلاف مع حمير حول اليهودية، وبحسب ما تقوله المصادر الإخبارية القديمة والشائعة أنه طلب من حمير أن تعتنق اليهودية ولكنها رفضت التخلي عن المجوسية. ويؤكد ابن هشام في (السيرة) أن حمير حالت بينه وبين دخول اليمن عندما عاد إليها من مكة حاملاً العقيدة اليهودية. [وقالوا له لا تدخلها علينا وقد فارقت ديننا. فقال لهم إنه خير من دينكم. قالوا حاكمنا إلى النار]. والرواية التي ينقلها ابن هشام لها دلالة ثمينة، لأنها تعطي بُعداً جديداً لغزو مكة وتدين الملك اليمني باليهودية. يقول ابن هشام [كان تبّان أسعد قد جعل طريقه حين أقبل، من المشرق ـ على المدينة ـ فلم يَهِجْ أهلها وخلّف بين أظهرهم ابناً له فقُتل غيلة، فقدمها مرة أخرى وهو مجمع لإخراجها واستئصال أهلها، فجمع له هذا الحي من الأنصار رئيسهم عمرو بن طلة فاقتتلوا فتزعم الأنصار أنهم كانوا يقاتلونه في النهار ويقرّونه بالليل (قرى الضيف، يقريه: أضافه وأطعمه) فيعجبه ذلك منهم ويقول: والله إن قومنا لكرام. فبينا تبّع على ذلك من قتالهم إذ جاءه حبران من أحبار اليهود، عالمان راسخان في العلم حين سمعا بما يريد من إهلاك المدينة وأهلها، فقالا له: أيها الملك لا تفعل فإنك إن أبيت إلاّ ما تريد حيل بينك وبينها، ولم تأمن عليك عاجل العقوبة. فقال لهم: لِمَ ذلك؟ فقالا: هي مَهاجرُ نبي يخرج من هذا الحرم من قريش في آخر الزمان تكون داره وقراره. فتناهى عن ذلك ورأى أن لهما علماً وأعجبه ما سمع منهما فانصرف عن المدينة وأتبعهما على دينهما]. تعطي رواية ابن هشام هذه، طائفة واسعة من التفاصيل التي جرى استخدامها تالياً لإنشاء ملحمة الزير سالم، لكن أهم تفصيل فيها يتعلق أساساً بكون أسعد وابنه وقومه، أصحاب أوثان وكانوا يعبدونها، ولكنهم

تقبّلوا اليهودية بعد حرب كبيرة جرت في وسط الجزيرة العربية، الأمر الذي يشير من طرف خفيّ إلى طبيعة الحرب التي سيخوضها حسان ضد ديار ربيعة. إنها حرب ذات طابع ديني، ففي هذا الوقت كانت المسيحية قد تغلغلت في الأطراف وبوجه أخص في المناطق الواقعة تحت النفوذ الروماني ثم البيزنطي، وكانت ربيعة بطبيعة الحال داخل هذا الإطار السياسي - الديني بحكم موضعها الجغرافي، ومرة أخرى سنجد أمامنا صورة مركبة الأبعاد للحرب بين الأخوية القحطاني والعدناني، حيث تأخذ في سياق الملحمة وتفصيلاتها التاريخية المطمورة تحت ركام البطولات الأسطورية والخيالات الشعبية الملتهبة، بُعداً جديداً يتصل بالجانب الديني مباشرة. لقد اعتنق الأشقاء - الأعداء، كل على انفراد، ديانة متعارضة مع ديانة الآخر. وبذا يُضاف عنصر جديد يُبرر الحرب ويعطيها كل ما يلزم من العتاد المعني لمواصلتها، بوصف الدين هنا، نقطة افتراق جديدة تفصل بين الأخ وأخيه وتضعهما وجهاً لوجه كخصمين متأهبين للحرب. ولا يعدم المرء رؤية إمكانية حدوث نوع من تبادل مواقع بين الشقيقين، إذ مع تدهور أوضاع اليمن الزراعية، يتعاظم الدفع باتجاه تحولهم نحو البداوة، بينما تزدهر إمارة زراعية في الأطراف التي كانت حتى وقت قريب أطرافاً بدوية. وهكذا فمن الممكن تخيّل صورة هذا التبادل في المواقع، بحيث يتحول الراعي القديم إلى فلاح نشيط، بينما تتدهور أوضاع الفلاح أكثر فأكثر، وينتقل تلقائياً إلى البداوة، ولكن يستمر الصراع بينهما مع ذلك. وظاهرة التحول هذه مشهودة في التاريخ، فكم من حضارة زراعية عظيمة اندحرت، وتقهقرت بُناتها - تالياً - نحو الحالة الرعوية؟

شغلت هذه الظاهرة الكثير من علماء الآثار والتاريخ، حتى إن

المستشرق الإيطالي إغناطيوس غويدي[٢٢] لم يترّج من وضع تصوّر عن احتمال كون حضارة عرب الجنوب ذات أصل يمتد إلى بابل، وهو بذلك يُسلم جزئياً بروايات الإخباريين القدماء عن تبلبل الألسن وتفرق الأقوام ونزوحها نحو الجزيرة العربية، أي بعد أن أنشأت حضارة سابقة على حضارة سومر وبابل وأنها (اثر انهيار حدث ذات يوم) زحفت نحو الجزيرة العربية لتعيش هناك طوراً بدوياً طويلاً، قبل أن تتمكن من الانتقال من جديد، مع ظهور سدّ مأرب، إلى طور زراعي عظيم الشأن. وفي رواية ابن هشام ثمة ما يؤكد أن حملة تبّان أسعد وابنه حسان على مكة قد جرت بسبب كونهما جاهلين بأهمية المكان الديني، ولأنهما كانا وثنيين (بربريين) إذ عندما وصلا إلى نقطة عبور بين عسفان وأمج وهما من أعراض المدينة، جاءهما نفر من هذيل بن مدركة، التي كانت خصماً لقريش، وقالوا للملك: أيها الملك ألاّ ندلك على بيت مال دائر أغفلته الملوك قبلك فيه اللؤلؤ والزبرجد والياقوت والذهب والفضة؟ قال: بلى. قالوا: بيت بمكة يعبده أهله ويصلّون عنده[٢٣]. (السيرة) ويعلق ابن هشام قائلاً: وإنما أراد القوم هلاكه بذلك لما عرفوا من أراد من الملوك وبغى عنده.

ولسوف يلازم هذا الشعور بأن مكة والبيت هما حصن منيع ضد كل عدو، أبناء عبد مناف، مع كل محاولة لغزو مكة وهدم الكعبة، وسيولّد تلك المشاعر والأحلام والرؤى باقتراب مولد النبي الكريم محمد(ﷺ). يضيف ابن هشام: (فلما أجمع لِما قالوا أرسل إلى الحبرين فسألهما عن ذلك. فقالا له: ما نعلم بيتاً لله اتخذه في

(٢٢) غويدي، محاضرات في تاريخ اليمن والجزيرة العربية قبل الإسلام. ترجمة د. إبراهيم السامرائي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦).
(٢٣) ابن هشام، السيرة.

الأرض لنفسه غيره. ولئن فعلت ما دعوك إليه لتهلكن وليهلكن من معك) وهذا دليل موثوق به عن وثنية سادت في أعقاب تدهور أوضاع اليمن الزراعية. إن اعتناق تبّان أسعد وابنه حسان لليهودية في أعقاب هذه الحملة، يعطي لحرب حسان التالية ضد ربيعة بُعداً دينياً لا سياسياً وحسب.

وتعكس معظم روايات الإخباريين اليمنيين عن أحلام ملوك حمير القدامى، ونبوءاتهم ورؤاهم، مشاعر حقيقية من الإحباط واليأس نظراً لتضاؤل إمكانية تحقق النبوّة في الفرع القحطاني. بيد أن العزاء الكبير سيكون في تحققها مع ذلك في الفرع الشقيق أخيراً، وذلك مع مولد الإسلام. لا تنفي هذه الحقيقة استمرار الصراع القديم بين الفرعين (ورمزياً صراع الأخوين الراعي والفلاح) بأشكال ودوافع لا حصر لها، هذا بالرغم من انسحاب ربيعة بن نصر بن مالك من مسرح الأحداث إلى خارج الجزيرة العربية. ويبدو أن هذا الصراع اتخذ مع نشوء تحالفات سياسية جديدة في المنطقة، طابعاً جديداً كذلك، إذ غدا جنوب الجزيرة العربية - عملياً - تحت النفوذ الفارسي، بفضل المجوسية ثم اليهودية، مُبتعداً بهذا - جزئياً - عن الحبشة حليف الروم والبيزنطيين المسيحيين. وترسم الملحمة الشعبية الزير سالم صورة مشوشة وغامضة وخيالية عن تلك الحروب التي قامت بين الحزبين الرئيسين: القحطاني والعدناني، ولكنها حروب قابلة لأن تُرى من منظور تاريخي لا ميثولوجي فقط.

ولعل ترميم هذه القصة الشعبية وفحص عناصرها مجهرياً، وإعادة صياغتها طبقاً للإطار التاريخي الذي جرت فيه، سيساعد على رؤيتها بوصفها قصة غير خيالية تماماً كما يفترض القراء، إذ لا ريب أنها تتضمن عناصر فعّالة وواقعية لم يعاملها المؤرخون بقدر كافٍ

من الرأفة. وهذا ما يجعل من عمل تالٍ لما قمنا به هنا، يتسم بجدية وأهمية لا حدود لهما.

قلنا إن القحطانيين الحالمين بظهور دعوة دينية كبرى (والمعبّرين عن هذا الحلم بالتسابق على نسج أو نقل قصص ملوكهم الذين يرون في المنامات رؤى نبوية مفزعة، فيهرع بعضهم إلى البحث ـ بنفسه ـ عن نبي أحلامه) قد أصيبوا باليأس والإحباط جراء إخفاق الحلم.

وفي الحقيقة إن المنازعات والحروب بين الجنوب والشمال (الجنوب الزراعي والشمال الرعوي) شهيرة بما فيه الكفاية ويعرفها كتّاب التاريخ جيداً، وقد سُميت بـ«أيام العرب» حتى أن النقش المنسوب لامرئ القيس يشي إليه على أنه ثبت سلطانه على قبائل أسد ونزار وسمى نفسه [ملك جميع العرب] وذلك حوالي القرن الرابع الميلادي وأنه أنهى سيادة ملوك الجنوب الحميريين على منطقة عسير وجنوب الحجاز. إن هذا التقسم للعرب شائع بدوره عند النسّابين العرب، فهم يقولون إن نسل قحطان هم عرب الجنوب، في حين أن عدنان هم عرب الشمال. هذا مع أخذنا بعين الاعتبار أن السبئيين كانوا أصلاً من الشمال مثل لحيان التي عبدت إله القوافل سلمان. انحدر قحطان وعدنان ـ ميثولوجيا ـ من جدّين يزعم النسابون أن سبأ ربما كان أحدهما، وهو الجد الأعلى لقحطان ـ والد حمير وكهلان ـ أي والد الفرعين الأساسيين لقبائل الجنوب، ومن فروع كهلان قبيلتا الأوس والخزرج كما هو معروف. أما عدنان جد الشماليين فلا تكاد تكون قصته معروفة لدينا، مع أننا نعلم الكثير عن فروع قبائله الشهيرة مثل قيس عيلان. ويستخدم بعض الإخباريين اسم قيس للدلالة على عرب الشمال، حتى أن

كتاب الملحمة الشعبية «الزير سالم» يستعملونه تيسيراً ربما للقارىء، فيصوّرون تبّع حسان على أنه زاحف على القيسية لاعتبارات تتعلق بذلك الصراع القديم. ويتبع قيس عيلان قبائل هوازن وسليم، بينما تنتسب ثقيف وجعدة وكلاب وهلال إلى هوازن. ومن الواضح أن العداء بين هذين الفرعين [الحزبين] الرئيسيين في الجزيرة العربية قد اتخذ عدة صيغ وأشكال. فمع ظهور الإسلام انفجر الصراع المبكر بين الأنصار من سكان المدينة، وبين القرشيين من سكان مكة. والأنصار هم من الأوس والخزرج (أي من عرب الجنوب). وخلال المنازعات التي نشبت في صدر الإسلام بين العدنانيين والقحطانيين، انحازت واحدة من أشهر قبائل العرب وهي قضاعة إلى صف عرب الجنوب، كأنها تستذكر فجأة أصلها الجنوبي البعيد (هذا بالرغم من اندماجها في بنية الإسلام الروحية) فتندفع نحو نصرة قبائل تنتمي مثلها إلى قحطان.

لم تكن حروب الجزيرة العربية، ناجمة، والحال هذه، عن سوء فهم خرافي بين أحفاد جدّين خرافيين للعرب، وإنما عن دوافع ومحرّكات متنوعة وفعّالة، وربما ذات طابع تاريخي يتعلق بالافتراقات الجزئية أو الكلية في المصالح والأهداف. وكان ثمة واقع مجسّد يقول بأن هذه الحروب ارتبطت أصلاً بالنتائج التي أسفر عنها نشوء «دولة» مركزية في الجنوب الغني، سعت من بين ما سعت إليه إلى بسط سلطان نفوذها أبعد ما يمكن خارج أسوارها. وعلى الطرف المقابل كان الشمال الفقير، البدوي، المبعثر، يحاول التخلص من هذا النفوذ بانتهاج طريق مختلفة خاصة به قوامها التجارة والدين، وهذا ما سوف يتحقق فعلياً مع ازدهار وصعود دور مكة التجاري بدءاً من حقبة انحسار الاحتلال الحبشي لليمن. لقد بيّن سحاب هذه الجوانب من المسألة على أكمل وجه

في كتابه الثمين[٢٤] (إيلاف قريش) ولذا لن نستطرد في عرضها، ولكننا سنركز على صلة التمردات القبلية التالية والتي سجلتها الرواية الميثولوجية بموضوع الملحمة الشعبية (الزير سالم). ويمكننا أن نعثر على هذه الصلة المُضمرة عبر رؤية تلك الحروب من زاوية جديدة، إذ يبدو أن القبائل الجنوبية المتحضّرة التي سعت في فترات مختلفة إلى دمج شقيقاتها في الشمال، في بنية عسكرية ـ سياسية قوية، ظلت حتى مع انهيار السد وتدهور الحضارة الزراعية هناك، تواصل لعب الدور ذاته، متجاهلة الحقائق والمتغيّرات. ومع ذلك فإنها لم تفلح إلاّ في بسط نفوذ قابل باستمرار للاختراق، الأمر الذي كان يُملي على ملوك الدور الثاني «للدولة» حمير، الخروج من اليمن لقمع التمردات القبلية وتثبيت ولاء مكة عبر فرض الولاة اليمنيين وجعلها حرماً. وقد يكون ذلك أحد الأساسات المتينة، التي ساعدت الشمال في تطوير استراتيجية انتظار الديانة الكبرى. هذه الاستراتيجية التي سوف تعكسها بدقة، سلسلة لا نهاية لها من القصص والروايات عن قرب ظهور الرسول العربي العظيم محمد(ﷺ)[٢٥] أن الميثولوجيا العربية الإسلامية، تتكفل بعرض مسألة البعثة النبوية من هذا المنظور، كأنها تقدم جواباً عدنانياً عن سؤال القحطانيين الحائر. لقد كان الأشقاء (أبناء العمومة) في الشمال، يحلمون أيضاً بلقاء النبي، فيما التاريخ يردّد على أسماعهم صدى ذلك اللقاء الأسطوري بين بلقيس والنبي سليمان في نجران وكأنه حكاية دون أثر حقيقي.

في هذا الإطار الميثولوجي ـ التاريخي جرت أحداث ملحمة الزير

(٢٤) سجاب، إيلاف قريش، أنظر الفصل الخاص بصعود دور مكة التجاري.
(٢٥) أنظر: سيرة ابن هشام مثلاً.

سالم مثلما جرت أحداث اللقاء الأسطوري بين ملكة سبأ وسليمان النبي.
قصارى القول، إن التاريخ وإن بدا مترعاً بالخيال، يتضمن مع ذلك عناصر قابلة للقراءة في كل مرة يمكن فيها حلّ بعض المصاعب التقنية المتعلقة بواقعية الحدث التاريخي نفسه، ومن دون الحكم عليه، على أنه مجرد حكاية أو أسطورة. قلنا إن الميثولوجيا العربية الإسلامية تتضمن التاريخ ولكن لا تقوله، ويتعيّن على الباحث باستمرار أن يستنطق هذه الميثولوجيا عبر إبداء أقصى جهد ممكن لإزاحة ما تراكم من طبقات الخيال السميكة، لكي يتسنى في النهاية الاستمتاع بالأساطير الشعبية، على غرار ما يفعله الإنسان الشعبي البسيط، وفي الوقت عينه، تقبل ما هو حقيقي فيها. ان تصديقنا للروايات الشعبية الخيالية والاستمتاع بقراءتها، سيكونان ممكنين فقط عبر اكتشاف حقيقة الراسب الثقافي، الفعال والمستمر في مجتمعنا العربي المعاصر. إنه برغم كل شيء تاريخنا الذي يخصّنا، وقد نسجت الميثولوجيا حوله خيوطها المتشابكة، المعقّدة.